

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID
FACULTAD DE FILOLOGÍA



TESIS DOCTORAL

Fera sodalitas.
Los *Lupercalia*, de Evandro a Augusto

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR

PRESENTADA POR

Alessio Quaglia

Directores

Julio Mangas Manjarrés
José Joaquín Caerols Pérez

Madrid

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID
FACULTAD DE FILOLOGÍA

PROGRAMA DE DOCTORADO
EN CIENCIAS DE LAS RELIGIONES



UNIVERSIDAD
COMPLUTENSE
MADRID

FERA SODALITAS.
LOS LUPERCALIA, DE EVANDRO A AUGUSTO

TESIS PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR
PRESENTADA POR

ALESSIO QUAGLIA

REALIZADA BAJO LA DIRECCIÓN
DE LOS DOCTORES

Julio Mangas Manjarrés y José Joaquín Caerols Pérez

Madrid 2019



UNIVERSIDAD
COMPLUTENSE
MADRID

**DECLARACIÓN DE AUTORÍA Y ORIGINALIDAD DE LA TESIS
PRESENTADA PARA OBTENER EL TÍTULO DE DOCTOR**

D./Dña. ALESSIO QUAGLIA,
estudiante en el Programa de Doctorado EN CIENCIAS DE LAS RELIGIONES,
de la Facultad de Filología de la Universidad Complutense de
Madrid, como autor/a de la tesis presentada para la obtención del título de Doctor y
titulada:

FERA SODALITAS. LOS LUPERCALIA, DE EVANDRO A AUGUSTO

y dirigida por: Dr. JULIO MANGAS MANJARRÉS
Dr. JOSÉ JOAQUÍN CAEROLS PÉREZ

DECLARO QUE:

La tesis es una obra original que no infringe los derechos de propiedad intelectual ni los derechos de propiedad industrial u otros, de acuerdo con el ordenamiento jurídico vigente, en particular, la Ley de Propiedad Intelectual (R.D. legislativo 1/1996, de 12 de abril, por el que se aprueba el texto refundido de la Ley de Propiedad Intelectual, modificado por la Ley 2/2019, de 1 de marzo, regularizando, aclarando y armonizando las disposiciones legales vigentes sobre la materia), en particular, las disposiciones referidas al derecho de cita.

Del mismo modo, asumo frente a la Universidad cualquier responsabilidad que pudiera derivarse de la autoría o falta de originalidad del contenido de la tesis presentada de conformidad con el ordenamiento jurídico vigente.

En Madrid, a 11 de julio de 2019

Fdo.:

Esta DECLARACIÓN DE AUTORÍA Y ORIGINALIDAD debe ser insertada en
la primera página de la tesis presentada para la obtención del título de Doctor.

AGRADECIMIENTOS

Cuando alcanzas el destino del periplo, en el sosiego que proporciona el conocimiento adquirido entre desafíos e incertidumbres, pasado y presente se funden en un dulce recordar. Es el instante eterno de la presencia silenciosa de los compañeros que emprendieron el viaje desde aquella Ítaca a la que ahora se contempla renovada, reedificada.

Sin ellos no hubiese habido periplo ni retorno.

A todos ellos les dedico esta página.

A mis padres, estrellas que han iluminado noches y días, vientos amorosos que han impulsado la nave en la chicha y en las peores embestidas. Ítaca son ellos.

A Fabio, a su memoria, quien supo alentar la partida del viaje.

A Margherita y Roberta, por su refulgente calor.

A Tiziano Cinaglia y a Laura Navajas, queridos amigos, fecundos e inestimables refugios que han sabido aligerar lo agri dulce del viaje.

Al Dr. Andrés Piquer Otero por su providencial apoyo.

A la Universidad Complutense de Madrid cuya beca pre-doctoral ha permitido que este viaje se cumpliera.

Al Departamento de Filología Latina y al Departamento de Historia Antigua así como al Instituto Universitario de Ciencias de las Religiones por haber abierto afectuosamente las puertas al desconocido venido de fuera.

Al Dr. Santiago Montero, guía cuyo amor para los Etruscos ha sido la primera dulce llamada hacia estas tierras.

Al Dr. Julio Mangas y al Dr. José Joaquín Caerols, directores de tesis, valiosos maestros e impagables amigos, pilares proféticos que veían Ítaca aun cuando el barco vadeaba en medio de la tormenta.

A todos ellos, personas e instituciones que han dado más de lo que han recibido, se dirige mi más sentido agradecimiento.

ÍNDICE

Resumen	3
Abstract	7
Introducción	11
Las palabras	17
Los lugares	27
El <i>Lupercal</i> : en busca de la cueva perdida	27
Entre líneas y círculos: la ruta y la dialéctica interior-exterior	37
Las personas	56
Sobre los <i>Luperci</i> , o bien sobre jóvenes, menos jóvenes y más jóvenes	57
Dos grupos y dos <i>gentes</i>	66
<i>Flamen dialis</i> : ¿un ‘sacerdote-estatua’ entre lobos, perros y cabras?	76
Las cosas	83
<i>Capri</i> y <i>caprae</i> para la fiesta: acerca de la estética de los <i>Luperci</i>	83
La manducación de los <i>exta</i> y la frustrada victoria de Rómulo	115
The god of the <i>Lupercal</i>	128
<i>Lupi</i> y <i>Jungmannschaften</i>	154
Desde los <i>inferi</i> : lobos entre Grecia y Etruria	155
Una población de lobos: los <i>Hirpi Sorani</i>	162
Cofradías de jóvenes lobos	173
Gemelos en el <i>Lupercal</i> . Gemelos en Roma	187
Conclusiones	207
Apéndices.....	210
I. Sobre un espejo con loba, Rómulo y Remo	211
II. <i>Mola salsa</i> , <i>immolatio</i> ... y <i>casta mola</i> , un particular <i>genus sacrificii</i>	221
Imágenes	243
Bibliografía	265

RESUMEN

FERA SODALITAS.

LOS *LUPERCALIA*, DE EVANDRO A AUGUSTO

La presente investigación presenta un nuevo análisis de la fiesta romana de los *Lupercalia*. En lugar de seguir los modelos establecidos de aproximación sincrónica, intenta llevar a cabo un estudio diacrónico que analiza el rito como dinámico en una serie de transformaciones y (re)contextualizaciones, desde los ‘primeros tiempos’ hasta la era de Augusto. Mediante un análisis de fuentes de distintos tipos (textuales, arqueológicas, iconográficas, etc.) y el recurso a la comparación, se ha propuesto un desarrollo del ritual en cuatro fases, desde un antiguo rito de paso con componentes ctónicos hasta llegar a un espectáculo público donde la superposición del mito griego (Pan) juega un papel destacado.

Entre las ceremonias más famosas de la religión romana se encuentran los *Lupercalia*, un ritual extravagante realizado anualmente por jóvenes *nudi* que, después de cumplir sacrificios cerca de una cueva al pie del Palatino, se dividen en dos grupos y golpean con tiras de piel caprina a hombres y mujeres.

Los *Lupercalia*, aunque probablemente son la fiesta más estudiada del calendario romano, plantean numerosas cuestiones y múltiples problemas: no solo no están claros los orígenes de la ceremonia, sino que tampoco lo son los aspectos más específicamente materiales (la topografía de la carrera, los animales sacrificados, la vestimenta de los Lupercos, etc.).

Los *Lupercalia*, en mi opinión, requerían un nuevo estudio que tratara de solucionar los problemas no sincrónicamente (es decir, aplanando los datos en una dimensión lisa y atemporal), sino diacrónicamente, un estudio que des-compusiese y de-construyese una ceremonia articulada, compleja y profundamente modificada en el curso del tiempo, para reasignarle una imagen coherente y ordenada, semántica y cronológicamente.

Mi objetivo ha sido elaborar un modelo reconstructivo e interpretativo que, teniendo en consideración la totalidad de los datos (literarios, epigráficos, arqueológicos, iconográficos, etc.) y utilizando (cuando fuera necesario) la comparación para suplir al silencio de las fuentes, armonizase contradicciones e incongruencias en un devenir histórico congruente, verdadero o verosímil.

En este trabajo he tratado de reinsertar los *Lupercalia* en un curso histórico que, marcado por etapas, principia en Evandro para llegar a Augusto, identificado Evandro con el nebuloso y vago ‘tiempo de los orígenes’ (que en términos de cronología podríamos identificar con la época anterior a la monarquía etrusca), y Augusto con lo que debería ser el ‘tiempo de las certezas’ de la primera época imperial.

En la historia de transformaciones de los *Luperci* y los *Lupercalia* se ha logrado identificar cuatro ‘macroetapas’.

1. En los Lupercos anteriores a Rómulo (al Rómulo que propongo situar en el siglo VI a.C.) se ha reconocido la clase de edad de los *adulescentes* del Palatino que pasan al margen de la comunidad, como lobos, un período de iniciación a la vida adulta. Los Lupercos, *adulescentes* que han abandonado formalmente la *pueritia*, son biológicamente machos cabríos y socialmente lobos, futuros hombres que se preparan para el matrimonio (la *libido* del macho cabrío prepara para la reproducción) y para la guerra (el *furor* del *lupus* prepara para la actividad bélica del *miles*). En esta primera fase, los *Lupercalia* representan la gran fiesta iniciática con la que los jóvenes de la comunidad son admitidos en la clase de edad de los Lupercos. La carrera de los Lupercos (*quasi lupi Ditis patris*), rigurosamente situada al exterior de los límites del *oppidum*, propicia ritualmente una comunión con el mundo de abajo en el que la muerte y la vida se fusionan: los golpes infligidos por los Lupercos son catárticos, purifican y estimulan la fecundidad.
2. El antiguo rito de iniciación tribal del Palatino se transforma radicalmente en el siglo VI a.C., en la época de la “grande Roma dei Tarquini”. Con la fundación de la *urbs Roma*, con la elaboración de la leyenda de Rómulo y Remo, con la erección de una poderosa muralla y la definición de un *pomerium* que incorpora *montes* y *colles* en una Roma profundamente jerarquizada y centralizada (política, social y religiosamente), la transición de la *pueritia* a la edad adulta ya no requiere el ‘noviciado en el bosque’: los Lupercos, vaciados del valor iniciático originario, se convierten en los miembros de una *sodalitas* que, símbolo de un pasado lejano que precede a las leyes y al orden, introduce anualmente dentro del *pomerium* y entre los ciudadanos, de manera regulada y ritualizada, el desorden salvaje y ferino, purificador y fecundador. El *Lupercal* también adquiere un significado nuevo, y eterno: el vetusto *antrum* penetra con fuerza en la geografía del mito y se transforma en un lugar de la memoria, en el *locus* del amamantamiento de Rómulo y Remo.

3. La tercera gran etapa del proceso transformador de los Lupercos se encuadra en la época medio-republicana: en el siglo IV a.C. los arcadios de Evandro migran al Palatino, y Pan, el dios cabruno de las montañas y de los bosques, entra en el antro y asume el rol de señor del *Lupercal*. Al mito local se superpone el mito griego, y los Lupercos empiezan, en un proceso de progresiva identificación con Pan, a aparecer como una multitud de *Fauni*, jóvenes desnudos que corren *per lusum atque lasciviam*.
4. En la época de Augusto, la cuarta y última etapa de esta investigación iniciada en un Palatino sin Rómulo y terminada en la Roma del *Princeps*, se completa la metamorfosis de los Lupercos en machos cabríos y la espectacularización de la ceremonia. Con Augusto cambian la estética y la topografía del ritual. Los Lupercos, jóvenes Πανίσκοι imitadores de Pan-Fauno, reciben un περίζωμα de piel caprina y amplían su recorrido, que ya no se limita a un circuito alrededor del Palatino.

ABSTRACT

FERA SODALITAS.

THE *LUPERCALIA*, FROM EVANDER TO AUGUSTUS

This research presents a new analysis of the Roman festival of the *Lupercalia*. Rather than following established synchronic approaches, it tries to produce a diachronic study which analyzes the rite as dynamic in a series of transformations and (re)contextualizations, from the ‘earliest times’ to the Age of Augustus. Through an analysis of varied sources (textual, archaeological, iconographic, etc) and resort to comparison, a 4-phase development of the ritual is proposed, from an early rite of passage with chthonic components down to a public spectacle where superpositions of Greek myth (Pan) play an important role.

Among the most well-known ceremonies in Roman religion stand the *Lupercalia*, a bizarre ritual carried out annually by *nudi* youths who, after performing sacrifices by a cave at the foot of the Palatine hill, divided in two groups and hit men and women with goatskin lashes.

The *Lupercalia*, though perhaps the most studied festival in the Roman calendar, pose many questions and multiple problems: not only the origins of the ceremony are not clear, also the more specifically material aspects thereof (topography of the run, sacrificed animals, *Luperci*’s attire, etc) are not well known.

The *Lupercalia*, in my opinion, would require a new study which attempted to solve their problems not synchronically (that is, flattening out data in a plain atemporal dimension), but diachronically, a study which would de-compose and de-construct an articulated ceremony, complex and deeply changed with the passage of time, to endow it with a coherent and ordered image, both semantically and chronologically.

My aim has been to produce a reconstructive and interpretative model which, taking into account the totality of data (literary, epigraphic, archeological, iconographical, etc) and resorting (when needed) to comparative to fill in the silence of the sources, would harmonize contradictions and incongruities into a congruous historic line, true or at least likely.

In my work I have tried to reinsert the *Lupercalia* into a historical trajectory, which, in different phases, moves from Evander until Augustus. I understand Evander as the hazy and vague

‘time of the origins’ (which, in terms of chronology, could be identified with the period before the Etruscan monarchy) and Augustus what would be the ‘time of certitudes’ of the first imperial period.

I have managed to identify four macro-phases in the metamorphic history of *Luperci* and *Lupercalia*:

1. In the *Luperci* prior to Romulus (to Romulus that I propose to place in the 6th century b.c.e.), I have identified the age class of the *adulescentes* of the Palatine who spend a period of initiation into adult life in the margins of the community as wolves. The *Luperci*, *adulescentes* who have formally left *pueritia* behind, are biologically bucks and socially wolves, future men getting ready for marriage (the buck’s *libido* is a gateway to reproduction) and for war (the *lupus*’ *furor* is a gateway to the *miles*’ warfare activity). In this first phase, the *Lupercalia* represent the great initiation holiday whereby the youth in the community are admitted into the *Luperci*’s age class. The *Luperci*’s run (*quasi lupi Ditis patris*) taking place strictly outside the boundaries of the *oppidum*, ritually propitiates a communion with that netherworld where death and life merge: the hits inflicted by the *Luperci* are cathartic, they purify and stimulate fecundity.
2. The old rite of tribal initiation in the Palatine is radically transformed in the 6th century b.c.e., in the “grande Roma dei Tarquini” period. With the foundation of the *urbs Roma*, with the development of the Romulus and Remus legend, with the rising of a mighty wall and the definition of a *pomerium* which incorporates *montes* and *colles* in a deeply hierarchical and duly centralized (in the political, social, and religious spheres) Rome, the transition from *pueritia* into adulthood does not require any longer the ‘novitiate in the woods’: the *Luperci*, devoid of the original initiation meaning, become members of a *sodalitas* which, as the symbol of a remote past which precedes laws and order, introduces yearly into the *pomerium* and among the citizens (in an ordered and ritualized way) the wild and feral disorder, purifying and fertilizing. The *Lupercal* also acquires a new and eternal meaning: the ancient *antrum* strongly penetrates into the geography of myth and transforms into a place of memory, into the *locus* of Romulus’ and Remus’ breast-feeding.
3. The third big period of the metamorphic process of the *Luperci* takes place in the middle-Republican period: in the 4th century b.c.e. Evander’s Arcadians migrate into the Palatine and Pan, the caprine god of mounts and woods, enters the *antrum* and assumes the role of Lord of the Lupercal. The Greek myth superposes the local myth and the *Luperci* begin, in a process of progressive ‘Panization’ to appear as a throng of *Fauni*, nude youths who run *per lusum atque lasciviam*.

4. The times of Augustus, the fourth and final phase of my research, *which* began in a Palatine without Romulus and ended in the Rome of the *Princeps*, see the completion of the metamorphosis of the *Luperci* into bucks and the transformation of the ceremony into a spectacle. With Augustus, the esthetics and topography of the ritual change. The *Luperci*, young Πανίσκοι imitators of Pan-Faunus, receive a goatskin περίζωμα and widen their trajectory, not limited any longer to a circuit around the Palatine.

INTRODUCCIÓN

Entre las ceremonias más conocidas de la religión romana se encuentran los *Lupercalia*, un ritual extravagante realizado anualmente por jóvenes *nudi* que, después de cumplir ciertos sacrificios cerca de una cueva al pie del Palatino, se dividen en dos grupos y golpean con látigos a hombres y mujeres.

Se han dedicado, sin exagerar, cientos de estudios a los *Lupercalia*: es probablemente la fiesta más analizada del calendario romano. La atención de los estudiosos y la consiguiente producción bibliográfica ha sido tal que en 1953 Kirsopp Michels se preguntaba, aunque retóricamente, si era legítimo emprender un nuevo estudio sobre el tema¹.

Han transcurrido 65 años y los estudios se han multiplicado. Sin embargo, todavía no contamos con una imagen coherente y unánimemente aceptada: la notoriedad de *Luperci*, *Lupercal* y *Lupercalia*, amplificada por los recientes hallazgos arqueológicos, parece ser directamente proporcional a la oscuridad que aún los envuelve².

Aunque parezca paradójico, nuestros conocimientos sobre los *Luperci*, el *Lupercal* y los *Lupercalia* –una ceremonia que pertenece a un grupo de rituales (del que forman parte los *sacra Argeorum*, los *Poplifugia*, las *Nonae Caprotinae*, etc.) cuyo origen se pierde en la noche de los tiempos que preceden a un estado unitario y a una *urbs Roma*– son muy limitados: no solo no están claros los orígenes de la ceremonia, sino que tampoco lo son los aspectos más específicamente materiales (la topografía de la carrera, los animales sacrificados, la vestimenta de los *Lupercos*, etc.).

Poco sabemos nosotros, como poco sabían los antiguos de la época tardo-republicana, momento al que remontan las fuentes literarias más antiguas.

El conjunto, casi inacabable, de problemas que plantean los *Lupercalia* ha sido sintetizado lúcidamente, a través de la elaboración de una serie de preguntas, por Scholz³.

¹ Kirsopp Michels 1953, p. 35: “Its interpretation, however, has been the subject of much discussion among modern scholars who, over the past hundred years, have propounded a series of very divergent theories as to its origin and purpose. One would hesitate to add to the literature on the subject, were it not that most of this discussion has been much influenced by an hypothesis which has come to be accepted as a fact”.

² Ferrière 2009, p. 37: “S’aventurer dans ce terrain de polémiques ne se fait pas sans appréhension. En effet, la question des lupercules et des lupercus reste toujours problématique, malgré de multiples attestations littéraires, quelques documents épigraphiques ou iconographiques répartis sur plus de cinq siècles et en dépit de nombreuses recherches qui l’ont labourée en tous sens. De multiples hypothèses, nourries par les contradictions des sources, ont été formulées”. Radke 1989, p. 125: “Kaum ein anderes römisches Fest hat in so hohem Maße das Interesse und den Eifer der Religionshistoriker erweckt und zu ähnlich erbitterten Kontroversen aufgerufen”.

³ Scholz 1981, pp. 294-295: “Waren die Lupercalia ein Hirtenfest oder Totenkult, ein Fruchtbarkeits-, Initiationsoder Reinigungsritus, ein Königs- oder Neujahrsfest, oder eine unterschiedlich angenommene Mischung aus all diesem?”

En este trabajo, siguiendo el modelo ofrecido por el estudioso alemán, he decidido utilizar como hilo conductor de la investigación una serie de preguntas del mismo tenor: ¿Qué eran los *Lupercalia*? ¿En qué se han convertido a lo largo del tiempo? ¿Eran una fiesta pastoral o una ceremonia dedicada a los muertos? ¿Eran un ritual para propiciar la fertilidad o un rito de purificación? ¿O acaso eran una ceremonia de iniciación? ¿A quién estaban dirigidos? ¿A las mujeres, a los hombres, a unos y otros, o a determinados *loci*? ¿A qué deidades estaban dedicados? ¿A *Faunus*, *Iuno*, *Februus* o *Lupercus*? ¿O más bien eran una ceremonia que pertenecía a la etapa predeística de la religión romana? ¿Quiénes eran los Lupercos y qué representaban? ¿Eran lobos o machos cabríos? ¿Cuál es el significado del extraño ritual realizado con sangre, leche y lana sobre los dos jóvenes en el *Lupercal*?

A estas y muchas otras preguntas, para las cuales, al cabo de más de 150 años de investigación, se han propuesto soluciones múltiples y profundamente contradictorias entre sí, he intentado dar una respuesta.

Tal es, pues, el objetivo primario de este trabajo: ofrecer respuestas, aportar respuestas que sean coherentes y sustraer de la oscuridad una de las ceremonias más célebres de Roma.

Teniendo en cuenta las contradicciones objetivas (las mismas contradicciones que han determinado tantas y tan conflictivas interpretaciones), he tomado como punto de partida, para alcanzar la meta establecida, una convicción metodológica: las incoherencias y las contradicciones que caracterizan ciertos fenómenos son, en la mayoría de los casos, solo aparentes; en la mayoría de los casos, solo son el resultado de la fusión y de la con-fusión atemporal de las diversas informaciones disponibles; exigen, en la mayoría de los casos, ‘solo’ un proceso de armonización que desvelase su coherencia, un proceso de meticulosa reordenación temporal.

Los *Lupercalia*, en opinión de quien escribe, requerían un nuevo estudio que tratase de solucionar los problemas no sincrónicamente (es decir, aplanando los datos en una dimensión lisa y atemporal), sino diacrónicamente, un estudio que de manera quirúrgica diseccionase el *affaire Lupercalia*, des-compusiese y de-construyese una ceremonia articulada, compleja y profundamente modificada en el curso del tiempo, para reasignarle un orden, a la vez semántico y cronológico.

Galten sie Menschen (Männern und Frauen oder nur den Frauen oder nur Jünglingen) oder Tieren oder dem Land bzw. der Stadt? Waren sie ein prädeistischer Kult oder wendeten sie sich von Anfang an an Faunus oder Juno (oder an beide) oder sind diese Götternamen nur später Ersatz für einen Gott Lupercus (dessen Existenz von manchen aber geleugnet, der von anderen wieder als eine Mars-Invokation gewertet wird), oder war gar Jupiter oberster Schirmherr dieses Festes? Wie sind die *luperci* zu verstehen: in Priesterfunktion oder als Betroffene des Rituals? Waren sie Wölflinge oder Bocksgestalten? Traten sie für einen wolfsgestaltigen Gott auf oder gegen Wolfsgefahr, oder hatten sie mit Wölfen nichts zu tun? Ist die Zweiteilung der *luperci* essentieller Bestandteil des Kultes (wobei die einen vielleicht gar als 'Wölflinge', die anderen als 'Böcke' agierten) oder lediglich eine historische, nebensächliche Konzession an die Beteiligung verschiedener ethnischer Gruppen oder römischer *gentes*? Wurden Ziegen oder Böcke, wurden auch Hunde geopfert? Was bedeutet der Messerritus mit der Blutzeremonie, was das Auflachen, was der Lauf der Luperker und ihr Riemenschlagen?''.

Ante las numerosas cuestiones que este empeño planteaba, la indagación se ha organizado con arreglo a una estructura ordenada por temas, lo que permite abordar por separado cada uno de los grandes problemas: cada capítulo está dedicado a un argumento (el nombre de la ceremonia; la topografía; los participantes; los aspectos materiales de la ritualidad, las deidades, etc.), al que de modo sistemático se ha procurado aplicar, como herramienta imprescindible para la generación de sentido histórico y de coherencia, un sistema de investigación ‘estratigráfico’.

En virtud de semejante organización, cada capítulo se ha concebido y desarrollado, en la medida de lo posible, como un sistema autónomo e independiente que se abre con un problema y se cierra, después de haber realizado una ‘re-contextualización’ diacrónica, con un intento de resolución del propio problema.

La idea que subyace al método utilizado se basa en dos obviedades: en la evidencia del dinamismo y del devenir del fenómeno, y, complementaria de la anterior, en la constatación de que todo fenómeno, leído en términos sincrónicos, es (o debería ser) coherente en sí mismo. En consecuencia, la incoherencia y la contradicción son (casi siempre) aparentes e ilusorias, y derivan (casi siempre) de la con-fusión que resulta de la aglutinación de datos que deberían, adecuadamente interpretados, insertarse de manera coherente en una estructura temporalmente ordenada.

Si dar respuestas es el objetivo de este trabajo, el medio para lograrlo ha sido la elaboración, para cada uno de los temas, de una ordenación diacrónica.

Pensar que no se puede ni debe intentar una indagación en las entrañas de manifestaciones rituales que han atravesado cientos de años implica, sin más, momificar algo que, a pesar del rígido conservadurismo romano (y no solo romano), siempre mantiene en sí un cierto dinamismo y un impulso transformador.

El objetivo de deconstruir los *Lupercalia* para alcanzar, retrocediendo en el tiempo, su ‘corazón’ más antiguo (que, en cualquier caso, difícilmente será el ‘originario’) es tan ambicioso como arriesgado, y lo es, sobre todo, porque se trata de una celebración de la que tenemos informaciones solo a partir de los últimos siglos de la república.

Muchas de las propuestas que se formulan en las siguientes páginas son, obviamente, hipotéticas (como todas las formuladas en el pasado): si nos atuviéramos exclusivamente a las certezas –*id est*, datos ciertos en contextos ciertos–, nos veríamos obligados a proyectar en el pasado la inmovilidad de un presente (del ‘presente’ más antiguo), o a circunscribir el estudio dentro de las limitadas coordenadas espacio-temporales conocidas, operando en ambos casos una selección arbitraria de las fuentes, ya que los testimonios suelen presentar (y esto no solo es válido para los *Lupercalia*, sino también para la mayoría de los fenómenos pluriseculares) cuadros que a menudo carecen de coherencia (es particularmente ilustrativa –por citar un ejemplo notorio– la ‘esquizofrenia’

del pomerio: en la imagen que nos ofrecen las fuentes, es, respecto a la muralla, ora interno, ora externo, ora interno y externo al mismo tiempo).

Ante un fenómeno religioso tan arcaico como el que aquí se aborda, el propósito de la investigación –siempre y cuando se tomase la decisión de salir de la *comfort zone*– siempre debería ser la elaboración de un modelo reconstructivo e interpretativo que, tomando en consideración la totalidad de los datos (literarios, epigráficos, arqueológicos, iconográficos, etc.) y utilizando (cuando fuera necesario) la comparación para suplir al silencio de las fuentes, fuera capaz de armonizar contradicciones e incongruencias (que son recursos y no estorbos exegeticos...), y de insertar las contradicciones e incongruencias (que solo lo son para la mirada de un observador ‘distante’, sea éste moderno o antiguo) en un devenir histórico coherente, verdadero o verosímil (el pomerio, de hecho, es realmente interno, externo e interno y externo a la vez: el discriminante es el ‘cuándo’ y, obviamente, el ‘por qué’), lo menos contradictorio posible y todo lo lógico y ‘fiel’ que sea posible (fiel a las fuentes, fiel a la percepción y al imaginario de los antiguos).

En el presente trabajo se trata de devolver a los *Lupercalia* esa coherencia, reinsertarlos en un curso histórico que, marcado por etapas, principia en Evandro para llegar a Augusto, en el bien entendido de que Evandro no es el desterrado que llega a Roma en los años de la guerra de Troya, ni el protagonista del mito arcádico que históricamente se instala en el siglo IV a.C. en el Palatino, sino una metáfora del nebuloso y vago ‘tiempo de los orígenes’, del mismo modo que Augusto denota aquí el ‘tiempo de las certezas’. Definir y reconstruir la ritualidad de los *Lupercalia* de Evandro a Augusto significa, en este planteamiento, proporcionar a la ceremonia una imagen que permita apreciar la evolución que discurre entre la época incierta de Evandro (que, en términos de cronología, podríamos identificar con la época anterior a la monarquía etrusca) y la temporalidad cierta de la primera época imperial.

La pretensión de abrir una ventana a lo incierto conlleva riesgos. Riesgos que radican en la incertidumbre de las soluciones que se han de proponer. Frente a ello, la única alternativa posible era la suspensión del juicio. En consecuencia, entre el riesgo de la especulación y la seguridad de un enfoque hipercrítico que abraza la *ἐποχή*, se ha optado por la primera solución, pero a través de un sistema controlado de ‘confirmaciones cruzadas’: se ha dado validez a las hipótesis formuladas en cada capítulo solamente cuando resultaban confirmadas por las hipótesis de los otros capítulos. De este modo, si las conclusiones obtenidas en el estudio de la topografía configuran un sistema que es coherente con el de las elaboradas sobre los protagonistas de la ceremonia, con el de las inherentes a los aspectos materiales de la ritualidad, con el de las relacionadas con las deidades... y si el sistema así estructurado resulta confirmado por una comparación realizada en círculos concéntricos (de las realidades cercanas –*italica*, etrusca y griega– a las más lejanas especial y temporalmente), entonces

las hipótesis, coherentes entre sí, permiten elaborar una imagen y un modelo evolutivo que, aunque especulativos, son verosímiles. Y si esta imagen del fenómeno objeto de estudio se integra bien en las coordenadas históricas y sociopolíticas de la comunidad que ha producido dicho fenómeno, agregando con ello coherencia externa a la interna del fenómeno en sí, la imagen final será, en mi opinión, sumamente verisímil.

En este estudio se ha intentado, de manera holística y utilizando los datos ofrecidos por múltiples disciplinas, que los *Lupercalia* dialoguen con el presente histórico, con la sociedad y la política, con las ambiciones de los Tarquinius y con las de Augusto, con el Palatino y la *urbs Roma*.

El método estratigráfico adoptado (deconstruir para reconstruir en el decurso histórico) ha permitido ofrecer una imagen sustancialmente nueva de los *Lupercalia*, nueva sobre todo por la identificación de las etapas evolutivas y de los contextos históricos que han marcado la radical evolución diacrónica de una ceremonia que –no es cuestión de anticipar lo que se irá aclarando, con la oportuna argumentación, en el curso de la lectura– se transformará de rito iniciático extraurbano, ejecutado por jóvenes ‘lobos’ del Palatino en honor de divinidades ctónicas, en ritual urbano realizado por *Fauni* cabrunos.

En un recorrido, en que las contradicciones (lobos vs. cabras; divinidades infernales vs. divinidades del entorno de Pan; iniciación vs. fecundidad; interno vs. externo; etc.) que han protagonizado la mayoría de las interpretaciones de la ceremonia han podido armonizarse en un coherente *continuum* histórico, se ha procurado prestar especial atención a la época de los Tarquinius: este trabajo, además de un estudio monográfico sobre los *Lupercalia*, es también un ‘homenaje’ a la “grande Roma dei Tarquini”, momento en el que se forma en manera definitiva la *urbs Roma*, política y socialmente centralizada.

Para concluir, y antes de adentrar al lector en la discusión de los *Lupercalia*, es necesario dar algunas indicaciones sobre la estructura material del trabajo.

El lector no encontrará el habitual capítulo dedicado al *status quaestionis*, ni la traducción de los pasajes citados en griego y latín. La primera ausencia es una consecuencia lógica de la estructura de un trabajo dividido por temas: un capítulo separado dedicado específicamente al *status quaestionis*, lejos de facilitar la comprensión del problema (habría sido una lista estéril, descontextualizada y carente del necesario referente histórico, de nombres e interpretaciones), habría desfigurado, en cierto modo, la organización y el método adoptados. En consecuencia, se tomó la decisión de descomponer, junto con los *Lupercalia*, también el *status quaestionis*: dentro de cada capítulo, para cada tema tratado, el lector siempre encontrará un cuadro claro y exhaustivo, acompañado de abundante

bibliografía, de las ideas y de las soluciones propuestas a lo largo del tiempo⁴. La segunda ausencia ha sido más meditada. De cara al tratamiento de los textos de autores antiguos, para los que se han usado las ediciones comúnmente adoptadas en los estudios sobre religión, topografía, historia y arqueología del Mundo Clásico (en particular, las ediciones de la Loeb), se podían considerar diferentes soluciones: insertar los pasajes en el cuerpo del texto o en una sección separada, con o sin traducción... Dado que, como consecuencia de la estructura del trabajo, los mismos textos se han mencionado en varias ocasiones, he optado, con el objetivo de proporcionar constantemente al lector las informaciones ofrecidas por los autores antiguos, por repetir las citas sin (por regla general) recargar ulteriormente las notas con las traducciones (obviamente, representan una excepción aquellos casos en que el contenido del texto, interpretable de diversas maneras, merecía un análisis más detallado).

Una última indicación: después de las breves conclusiones, en las que se ha reconstruido la evolución de *Luperci* y de los *Lupercalia*, he agregado dos anexos, dedicados respectivamente al examen del celeberrimo espejo de Bolsena y de la *mola salsa*, dos temas que, si bien conciernen directamente a los *Lupercalia*, he decidido tratar al margen de la monografía propiamente dicha para mantener la coherencia de su hilo discursivo y argumental.

⁴ Para un *status quaestionis* reciente, *vid.* Carandini 2006b. También hay una colección de textos con traducción.

LAS PALABRAS

Este primer capítulo se dedica al estudio de las ‘palabras’: el nombre de la ceremonia, el nombre de sus participantes, el nombre del lugar que constituye topográficamente el punto central de la celebración.

Aunque quien escribe no tiene ciertamente la necesaria competencia en la materia para proponer una solución a un problema todavía no resuelto, es fundamental, no obstante, tratar de aclarar tanto como sea posible la cuestión lingüística.

La razón es evidente: en palabras de Altheim, “the meaning of the name of the luperci is ... the more urgent to settle it, as the understanding of the ritual of the luperci and their chief rite, the running of the luperci, is dependent on it”⁵.

ENTRE LOBOS, MACHOS CABRÍOS, MUERTOS Y SERES HÍBRIDOS: EL NOMBRE DE LA CELEBRACIÓN Y DE LOS PARTICIPANTES

La mayoría de las festividades romanas se construyen con el sufijo *-alia*: también los *Lupercalia*. Algunas derivan su nombre de la divinidad a la que están dedicadas (como los *Saturnalia* de *Saturnus* o los *Neptunalia* de *Neptunus*); otras, en cambio, no dependen de teónimos (los *Vinalia*, *Feralia*, etc.).

Los *Lupercalia* podrían pertenecer tanto a la primera como a la segunda categoría⁶: a pesar de que las deidades asociadas con los *Lupercalia* son sobre todo –como es bien sabido– *Faunus* y *Iuno*, las fuentes también mencionan a un dios *Lupercus*, así como a una diosa *Luperca*⁷.

Sin embargo, dado que el primero es mencionado exclusivamente por Justino, y a la segunda, recordada solo por Arnobio (quien cita a Varrón), no se la considera la destinataria de las celebraciones, es opinión ampliamente aceptada (con pocas excepciones) que, por un lado, no existía

⁵ Altheim 1938, pp. 206-207.

⁶ Rüpke 2003, p. 133, avanza la hipótesis de que algunos nombres de las fiestas pueden haber sido inventados, al menos parcialmente, por Gneo Flavio en el momento de la redacción de los *Fasti*, el 304 a.C.: incluye entre ellos a los *Lupercalia*, tal vez derivados de un término popular, o bien del *Lupercal*.

⁷ *Luperca*, Arn. *Adv. nat.* 4.3: *Quod abiectis infantibus pepercit lupa non mitis, Luperca, inquit, dea est auctore appellata Varrone. Lupercus, Just. Epit. 43.1.7: In huius radicibus templum Lycaeum, quem Graeci Pana, Romani Lupercum appellant, constituit; ipsum dei simulacrum nudum caprina pelle amictum est, quo habitu nunc Romae Lupercalibus decurritur.*

una divinidad epónima de la fiesta, y, por otro, que *Lupercus* debe ser considerado un teónimo elaborado a posteriori⁸.

Volveré su debido tiempo sobre la cuestión, ciertamente espinosa, de la divinidad o las divinidades del *Lupercal* (o, incluso, de la ausencia de divinidades): por el momento, me limitaré a observar y analizar las explicaciones etimológicas ofrecidas por antiguos y modernos.

VARRÓN, OVIDIO Y OTROS

Empecemos con Varrón. Conoce, como se ha señalado, una diosa *Luperca*, a la que define con la frase *lupa pepercit*⁹, pero ‘evita’ ponerla en relación etimológica con los *Luperci* y los *Lupercalia*, elaborando en cambio una doble y extraña (no) explicación circular: *Luperci, quod Lupercalibus in Lupercali sacra faciunt* e *Lupercalia dicta, quod in Lupercali Luperci sacra faciunt*¹⁰.

Si bien en ambos pasajes Varrón pretende que *Lupercus* y *Lupercalia* derivan de *Lupercal* (sin introducir en la discusión los lobos)¹¹, gracias a Agustín¹² sabemos que para el Reatino los *Luperci* procedían de la palabra *lupus*.

Resulta, (solo) aparentemente, bastante extraño que Varrón presente una etimología para *Luperca*, pero no la adopte para aclarar la tríada *Lupercal-Luperci-Lupercalia*: los tres términos deberían, por simple lógica, derivar de *Luperca*, el único vocablo para el que propone una explicación etimológica, pero no es así.

⁸ Sobre el cuestionamiento de la antigüedad de un dios *Lupercus*, vid. Warde Fowler 1899; Wissowa 1912; Latte 1960, p. 87 (“Der ‘Gott’ Lupercus (Justin. 43, 1, 7) ist bestenfalls eine Schöpfung der augusteischen Zeit, als man das Lupercal wiederherstellte (Mon. Anc. 4), wenn es nicht nur die Statue eines lupercus war. Die Luperca (Arnob. 4, 3) ist eine Erfindung Varros”). Mantiene una opinión contraria De Sanctis 1907. Sobre el dios, vid. también Riposati 1978 (p. 58: “una festa sacrificale in onore del dio Lupercus”). Marchetti 2002, p. 81, n. 20: “Il s’agit là d’une invention tardive, de même nature que la Luperca imaginée par Varron, d’après Arnobe, IV, 3. Ces manipulations démontrent le manque de contrôle sur ces données de la religion à l’époque impériale”.

⁹ Arn. *Adv. nat.* 4.3. Varrón pone el acento en la ‘clemencia’ manifestada por la loba que salvó y amamantó a los gemelos, deificada con el nombre de *Luperca*. También Lactant. *Div. inst.* 1.20.2: *Romuli nutrix lupa honoribus est affecta divinis*. La loba recibe igualmente honores divinos en Plut. *Rom.* 21.

¹⁰ Varro, *Ling.* 5.85; 6.33.

¹¹ Análisis de los pasajes en Flobert 1983, que acepta y puntualiza la explicación de Varrón: *Lupercal* > *Lupercus*. Vid. las críticas de Mastrocinque 1993. Es más razonable, siguiendo el modelo de *tribunal* (de *tribunus*) y *Volcanal* (de *Volcanus*), invertir la relación: *Lupercus* > *Lupercal*.

¹² August. *De civ. D.* 18.17 (= Varro, *Gen. Pop. Rom.* fr. 189): *Hoc Varro ut astruat, commemorat alia non minus incredibilia de illa maga famosissima Circe, quae socios quoque Vlixis mutavit in bestias, et de Arcadibus, qui sorte ducti tranabant quoddam stagnum atque ibi conuertebantur in lupos et cum similibus feris per illius regionis deserta uiuebant. Si autem carne non uescerentur humana, rursus post nouem annos eodem renatato stagno reformabantur in homines. Denique etiam nominatim expressit quendam Demaenetum gustasse de sacrificio, quod Arcades immolato puero deo suo Lycaeo facere solerent, et in lupum fuisse mutatum et anno decimo in figuram propriam restitutum pugilatum sese exercuisse et Olympiaco uicisse certamine. Nec idem propter aliud arbitratur historicus in Arcadia tale nomen adfictum Pani Lycaeo et Ioui Lycaeo nisi propter hanc in lupos hominum mutationem, quod eam nisi ui diuina fieri non putarent. Lupus enim Graece λύκος dicitur, unde Lycae nomen apparet inflexum. Romanos etiam Lupercos ex illorum mysteriorum ueluti semine dicit exortos*. Sobre el empleo por Varrón de la etimología como herramienta para reconstruir el pasado, vid. Romano 2003.

La razón de esta anómala falta de ‘confluencia’ semántica sobre la loba *nutrix* es, evidentemente, la coherencia: la etimología *Luperca* = *lupa pepercit* no puede ser ‘transferida’ a los *Luperci* y al *Lupercal* por motivos ‘cronológicos’, ya que una *Luperca* nodriza de los gemelos habría reconducido los *Lupercalia* al ámbito temporal romúleo, mientras que Varrón, en su ordenada reconstrucción del pasado, hace remontar la fiesta a la época arcádica.

Del análisis de Varrón emergen dos datos interesantes: 1. El ‘sistema’ *Lupercal-Luperci-Lupercalia* depende de los lobos; 2. La lógica temporal que adopta, elaborada sobre el mito arcádico (*Romanos etiam Lupercos ex illorum mysteriorum ueluti semine dicit exortos*) impide que *Lupercal-Luperci-Lupercalia* deriven de *Luperca*.

El vínculo entre el *Lupercal* y la loba nodriza de los gemelos es establecido, en cambio, por Ovidio, pero sin la explícita mención de un teónimo *Luperca*¹³: para el poeta, los *Luperci* podrían derivar su nombre del *Lupercal* (*locus ipse Lupercis*) y esto, a su vez, de la loba (*illa loco nomen fecit*).

Ovidio presenta, junto a la romúlea, la versión arcádica del origen de la ceremonia¹⁴: los *Lupercalia* serían la latinización de los Λύκαια, fiestas en honor de Pan celebradas en el Monte Liceo (el monte ‘de los lobos’, según una explicación de probable carácter paretimológico)¹⁵.

Las dos líneas interpretativas, a las que corresponden diferentes horizontes cronológicos fundacionales (romúleo y arcádico), se encuentran igualmente en otros autores: Virgilio, Plutarco y Servio¹⁶.

¹³ Ov. *Fast.* 2.415-422: *Quos lupa nutrit, / perdere cognatae sustinuere manus. / Constitit et cauda teneris blanditur alumnis, / et fingit lingua corpora bina sua. / Marte satos scires: timor abfuit. Ubera ducunt / nec sibi promissi lactis aluntur ope. / Illa loco nomen fecit, locus ipse Lupercis; / magna dati nutrix praemia lactis habet.*

¹⁴ Ov. *Fast.* 2. 423-424: *Quid vetat Arcadio dictos a monte Lupercos? / Faunus in Arcadia templa Lycaeus habet.* Ovidio presenta, como en otros puntos de su trabajo, varias posibles soluciones sin tomar una posición clara: tratando acerca de la desnudez de los *Luperci* (2.285-380), recuerda cuatro posibles motivos (vid. *infra*). Sobre tal estrategia hermenéutica, vid. Newlands 1995; Ver Eecke 2010 (“C’est avec le regard d’un antiquaire qu’Ovide a abordé le passé”).

¹⁵ Gordon 2015.

¹⁶ Virgilio, en *Aen.* 8.343-344, presenta una etimología ‘explícita’ relacionada con el arcádico Pan Lycaeus; en *Aen.* 8.630-634 se ofrece una etimología ‘implícita’ vinculada a la loba. Plut. *Rom.* 21.4-5: Τὰ δὲ Λουπερκάλια τῷ μὲν χρόνῳ δόξειεν ἂν εἶναι καθάρσια· ὁρᾶται γὰρ ἐν ἡμέραις ἀποφράσι τοῦ Φεβρουαρίου μηνός, ὃν καθάρσιον ἂν τις ἐρμηνεύσειε, καὶ τὴν ἡμέραν ἐκείνην τὸ παλαιὸν ἐκάλουν Φεβράτην. Τοῦνομα δὲ τῆς ἑορτῆς ἑλληνιστὶ σημαίνει Λύκαια, καὶ δοκεῖ διὰ τοῦτο παμπάλαιος ἂν Ἀρκάδων εἶναι τῶν περὶ Εὐάνδρον. Ἀλλὰ τοῦτο μὲν κοινὸν ἐστὶ· δύναται γὰρ ἀπὸ τῆς λυκαίνης γεγονέναι τοῦνομα. Καὶ γὰρ ἀρχομένους τῆς περιδρομῆς τοὺς Λουπέρκους ὀρῶμεν ἐντεῦθεν, ὅπου τὸν Ῥωμύλον ἐκτεθῆναι λέγουσι. Serv. *ad Aen.* 8.343: *GELIDA MONSTRAT SVB RVPE LVPERCAL sub monte Palatino est quaedam spelunca, in qua de capro luebatur, id est sacrificabatur: unde et lupercal non nulli dictum putant, alii quod illic lupa Remum et Romulum nutrierit: alii, quod et Vergilius, locum esse hunc sacratum Pani, deo Arcadiae, cui etiam mons Lycaeus in Arcadia consecratus est. et dictus Lycaeus, quod lupos non sinat in oves saevire. ergo ideo et Evander deo gentis suae sacravit locum et nominavit lupercal, quod praesidio ipsius numinis lupi a pecudibus arcerentur. [Serv. Dan.:] sunt qui dicant hunc Πᾶνα ἐννόλιον, deum bellicosum: alii Liberum patrem, eo quod capro ei fit divina res, qui est hostia Liberi propria. in huius similitudinem intecti cultores eius: cui lupercalia instituta sunt, quia deus pastoralis est. nam Remum et Romulum ante urbem conditam lupercalia celebrasse eo quod quodam tempore nuntiatum illis sit latrones pecus illorum abigere: illos togis positos cucurrisse caesisque obviis pecus recuperasse: id in morem versum, ut hodieque nudi currant. non nulli*

Este último, además de recoger las diversas interpretaciones, hace su propia aportación derivando *Lupercalia* de *lupos arcere*, un compuesto que explica la segunda parte de la palabra y que el autor relaciona directamente con el epíteto (latinizado) de Pan: *dictus Lycaeus, quod lupos non sinat in oves saevire*.

Conocemos otra explicación formulada por los antiguos, la única que no contempla una relación con los lobos, mencionada por primera vez por Quintiliano: *luere per caprum*¹⁷. Una evidente paretimología que pone el acento en el valor de la fiesta –la purificación (*luere*)– y en el instrumento utilizado –el macho cabrío (*caper*)–¹⁸.

DE LOS ANTIGUOS A LOS MODERNOS

Las soluciones etimológicas propuestas por las fuentes establecen, con la excepción de Quintiliano y Servio, el carácter nominalmente ‘lobuno’ de *Luperci* y *Lupercalia* (a pesar de la dificultad de aclarar la segunda parte de los términos –*arcere, parcere*–). Es el momento de preguntarse qué opinan al respecto los modernos.

Antes de revisar las propuestas, es necesario dedicar algunas palabras a *lupus*, término con un significado claro, pero con un origen y una formación menos obvios: admitiendo que *lupus* derive, como el equivalente griego, de *luk^{wo}- (del PIE *ulk^{wo}s, con metátesis quizás motivada por un tabú), el resultado labial de la labiovelar no es el esperado en latín (**loquos* > **lucus*)¹⁹.

propter sterilitatem hoc sacrum dicunt a Romulo constitutum, ideoque et puellae de loro capri caeduntur, ut careant sterilitate et fecundae sint: nam pellem ipsam capri veteres februm vocabant.

¹⁷ Quint. *Inst.* 1.5.66: *nam ex tribus nostrae utique linguae non concesserim, quamvis ‘capsis’ Cicero dicat compositum esse ex ‘cape si vis’, et inveniantur, qui ‘Lupercalia’ aequae tris partes orationis esse contendunt quasi ‘luere per caprum’*. También Serv. *ad Aen.* 8.343 (a propósito del *Lupercal*): *spelunca in qua de capro luebatur*. Radke 1989 sostiene que los antiguos, especialmente Tertuliano (Tert. *De spect.* 5.3: *sicut et Lupercos ludios appellabant, quod ludendo discurrent*), habían propuesto igualmente una explicación derivada de *ludere*: el pasaje pretende explicar el término *ludius*, no *Lupercus*.

¹⁸ Marcos Casquero 1992, p. 360: “En fin, Servio, *Ad Aen.* 11.785, imagina que el término es la duplicación del nombre del lobo, en su forma latina (*lupus*) y en su forma sabina (*hirpus*), en un intento de explicar la fusión ‘histórica’ de los de los lupercos del Quirinal con los lupercos del Palatino”. En sabino el lobo se designa *hirpus* (Serv. *ad Aen.* 11.785: *nam lupi Sabinorum lingua uocantur hirpi*), pero Servio no imagina ninguna duplicación.

¹⁹ Ernout 1909, p. 195: “Le traitement latin de *k^w étant *qu*, le nom du ‘loup’ devrait être régulièrement a Rome **luquos*, puis **lucus* (cf. *hircus*); *lupus* est une forme qui se dénonce comme osco-ombrienne, la labiovelaire étant dans ces dialectes représentée phonétiquement par l’occlusive labiale sourde *p*. Les loups étaient particulièrement nombreux dans les montagnes du Samnium; Horace parle de *siluā lupus in Sabinā*, *Od.*, I, 22, 9. C’est de là sans doute que le nom de l’animal a été introduit a Rome”. La explicación ofrecida por Pisani 1962, pp. 163-164, se basa en la idea del tabú lingüístico: “per *lupus* i Sabini dicevano anticamente *hirpus* ... è probabile che ci troviamo di fronte a un tabù linguistico, riguardante un animale così pericoloso per le greggi e per il bestiame minuto ... Il *p* latino è ... la sostituzione del suono oscoumbro che si sapeva corrispondere al proprio *qu* ... in modo da ottenere la desiderata deformazione del nome infausto”.

Para la mayoría de los estudiosos, *lupus* precisa la mediación de otra lengua, reconocible en el sabino (o en el osco o en el umbro), aunque las fuentes indican que el término sabino (y samnita) para indicar el lobo sea (o debería ser) *hirpus*²⁰.

Además, la labialización de la labiovelar en sabino es considerada por algunos un fenómeno relativamente reciente, atribuible al V siglo a.C.²¹, lo que determinaría un *terminus post quem* para la introducción del vocablo²², o bien para su mutación en el caso de que se asuma un latín **luquos*. No faltan –como se puede apreciar– las dificultades, ni otras soluciones explicativas.

Menciono también, rápidamente, las siguientes hipótesis: 1. *Lupus* como termino latino derivado de otra raíz²³: ante la debilidad de la teoría del préstamo de una lengua itálica (que a su vez tendría otro término para el lobo, *hirpus*), proponiendo una **p* originaria en lugar de **k^w > p*, *lupus* podría derivar de una raíz indoeuropea **lup-* (o **ulp-*), la misma que en latín ha producido *volpes* (una posible contaminación entre los términos que identifican al lobo y al zorro ya fue admitida por Ernout - Meillet)²⁴; 2. Labialización de la labiovelar como fenómeno latino²⁵: según Peruzzi, “il passaggio *k^w > p* di *lupus* < **wl^uk^wos* è indigeno” y cronológicamente remoto (“lo stesso trattamento della labiovelare che ha luogo in italico e che nella zona dell’*urbs* deve essere già compiuto allorché sopravviene lo strato albano alla metà del sec. VIII”); 3. Derivación del etrusco²⁶: el latino *lupus* podría proceder del etrusco *lupu*, término asociado con la muerte.

Volviendo a los *Luperci*, la única explicación antigua que ha tenido cierta fortuna entre los modernos es la derivación de *arcere* (con el bien documentado paso *a > e*), aceptada en tiempos más recientes por Scholz²⁷. Tal solución, según la cual originariamente los *Lupercalia* habrían sido una ceremonia para proteger los rebaños de las amenazas de los lobos, resultaría, para Martorana, “invalida ... perché nessun elemento della cerimonia lupercale suggerisce una cacciata di lupi”²⁸, en tanto que para Gruber “die luperci Gefolge des Faunus auf, der selbst der Wolf ist”²⁹ (es una creencia

²⁰ Serv. *ad Aen.* 11.785: *nam lupi Sabinorum lingua uocantur hirpi*.

²¹ Solta 1974, p. 17; Radke 1989.

²² Muy crítico con esta visión, Radke 1989, p. 131, que se basa, por un lado, en el conservadurismo romano y, por otro, en la fijación del calendario en el siglo VI a.C.: “Das römische Fest der *Lupercalia* muß das -p- schon im Namen gehabt haben, als dieser im 6. Jh. v. Chr. in den Kalender aufgenommen wurde, ehe sich im Sabinischen die Labialisierung der Labiovelare”.

²³ Así Schrijver 1998; de Vaan 2000.

²⁴ Ernout - Meillet 1959, p. 370.

²⁵ Peruzzi 1975, pp. 181-182.

²⁶ Entre otros, Holleman 1985.

²⁷ Scholz 1981.

²⁸ Martorana 1976, p. 246. Ya Dumézil 1966, p. 341.

²⁹ Gruber 1961, p. 273.

ampliamente compartida, pero de ninguna manera segura, que el dios de los *Luperci* sea Fauno y que Fauno es un dios-lobo...).

Según otra interpretación, *Lupercus* sería la fusión de *lupus* e *hircus*, lobo y macho cabrío: propuesta por Schwegler y ‘perfeccionada’ por Mannhardt³⁰ (recientemente aceptada por Camous)³¹, también ésta ha sido duramente criticada (Walde - Hofmann, Kerényi, etc.)³². De acuerdo con esta hipótesis, *Lupercus* sería traducible como ‘lobo-cabrón’ y los dos animales podrían relacionarse ‘históricamente’ con los dos grupos de *Luperci*, uno de *lupi* (*Quinctii/Quinctilii*) y el otro de *capri* (*Fabii*), y por ende con la fusión de las dos comunidades principales que dieron vida a Roma (Palatino y Quirinal). Tal propuesta es absolutamente inviable, y ello por varias razones (en sí mismas evidentes)³³. Su único aliciente consiste en que atribuye un papel más significativo al macho cabrío, de manera tal que, al no quedar éste reducido a mera víctima sacrificial, proporciona una explicación –por así decir– satisfactoria a la asimilación de los *Luperci* con los machos cabríos, el gran problema de los *Lupercalia*, la *crux* todavía pendiente de una solución definitiva.

¿Eran los *Luperci* lobos, machos cabríos o lobos-chivos? Así se expresó –con razón, siquiera parcialmente– Frazer: “if the Luperci personated any animal, it was apparently not the wolf but the goat; for they sacrificed goats, were clad in girdles of goatskin, wielded thongs of goatskin, and were popularly known by a name (*creppi*) which seems to have signified “goats”. How could they be called Wolves?”³⁴.

Más adelante, cuando se trate sobre el vestuario de los *Luperci*, volveré sobre la cuestión, pero ya anticipo que la representación de los *Luperci* como *capri* (certificada por el término *creppi*, casi seguramente una variante de *capri*³⁵), no solo no contradice la imagen de los *Luperci-lupi*, sino que

³⁰ Mannhardt 1884, p. 90.

³¹ Camous 2012.

³² Walde - Hofmann 1938, p. 835; Kerényi 1979.

³³ Como veremos, lo dicho no niega la posibilidad, ya defendida por estudiosos del calibre de Momigliano, de que los *Luperci Fabiani* estén relacionados de alguna manera con los ‘Sabinos’ del Quirinal. Sobre los dos grupos, *vid.*, al menos, Corsano 1977 y, recientemente (en particular para los testimonios epigráficos), Vuković 2016. Volveré más adelante sobre el tema.

³⁴ Frazer 1929, p. 338.

³⁵ Paul. Fest. p. 49.18 L.: *Crep[p]os, id est lupercos, dicebant a crepitu pellicularum, quem faciunt verberantes. Mos enim erat Romanis in Lupercalibus nudos discurrere et pellibus obvias quasque feminas ferire. Tambien Paul. Fest. p. 42.7 L.: caprae dictae, quod omne virgultum carpant, sive a crepitu crurum. Unde et crepas eas prisci dixerunt. Isid. Etym. 12.1.15: capros et capras a carpentis virgultis quidam dixerunt. Alii quod captent aspera. Nonnulli a crepitu crurum. Sobre la etimología de *capra*, Varro, *Rust.* 2.3.7: *a carpando caprae nominatae*. Los *Luperci*, en su condición de *crep(p)i*, deberían ser *capri*, pero Pablo el Diácono (por lo tanto, Festo, que a su vez deriva de Verrio Flaco) no explica *creppi* vinculando el término a los machos cabríos, sino recordando (únicamente) el sonido que producen los azotes que golpean los cuerpos: para Verrio, los *Luperci* no son *creppi* en tanto que machos cabríos, antes bien, *Luperci* y *capri* son *creppi* porque son ‘ruidosos’, porque producen ese particular sonido que semeja el de las cosas que crepitan. Parece que el autor de la época de Augusto, contrariamente a lo que sostiene el común de los modernos, no quiere equiparar los *Luperci* a los*

puede y debe, por el contrario, ser explicada y comprendida, en términos de sincronía, en la edad de los ‘orígenes’ (atribuyo un sentido muy amplio a la palabra) y, en términos de diacronía, a través de la evolución (conceptual y visual) que condujo a los *Luperci* de los lobos a los ‘Faunos cabrunos’³⁶.

En fin, aunque es poco probable, la etimología de *lupus* + *hircus* podría tener algún valor si el significado de la palabra fuera comparable al francés ‘loup-cerviers’: ‘lobos asesinos de cabras’³⁷.

La hipótesis que ha suscitado mayor consenso es la que, basándose en la comparación con *noverca* (termino derivado de *nova*), atribuye a *Lupercus* el valor de “Wolfsähnliche”, implicando así una extrema afinidad entre lobos y *Luperci*³⁸. Aunque *noverca* sea el único vocablo latino que presenta una derivación sufijal (-*erc*-) análoga a la de *Lupercus* (*Mamercus* –de *Mamer(ti)-cus*–, otro término incluido a menudo en la discusión etimológica, no guarda en cambio ninguna relación formal con *Lupercus*), la hipótesis que propone una identidad de formación con *noverca* resulta, aunque no sea segura, la más probable (en todo caso, el significado que debe atribuirse al sufijo sigue siendo incierto)³⁹. Los *Luperci* podrían ser, por tanto, los lobos, los que ‘actúan como lobos’⁴⁰ (o algo

machos cabríos. La explicación onomatopéyica es poco plausible: la solución más razonable pasa por, en lugar de negar la equivalencia entre *Luperci* y *capri*, atribuirle a un ambiente popular, al *vulgus*.

³⁶ Flobert 1983, por ejemplo, sostiene que la verdadera naturaleza de los *Luperci* era la de *capri* (Varrón habría establecido o difundido la conexión con los lobos). Otros partidarios de los *Luperci-capri*: Rose 1932-1933; Momigliano 1969; Gjerstad 1962 (p. 11: “the festival has nothing to do with wolves and the name *luperci* has no relation to the word *lupus*”); Porte 1995. Partidarios de los *Luperci-lupi*: Preller-Jordan 1881; Otto 1913; Tennant 1988; Mastrocinque 1993; Pötscher 1984.

³⁷ Sugerente, pero poco creíble, la idea expresada por Kerényi (el estudioso no acepta la etimología de *lupus* + *hircus*) para explicar la ‘contradicción’ y la ‘con-fusión’ entre lobos y machos cabríos: según este autor (Kerényi 1979, p. 363), “la contraddizione tra lupo e capra si risolve ... storicamente”, indicando al principio el término *hircus* (comparable con *hirpus*) el lobo y no el chivo. En 1958, por el contrario, propone atribuir a *hirpus* el significado de macho cabrío. Alföldi 1974, p. 92: “Aus dem Namen der *luperci* ist der *Lupus* nicht wegzudenken, obwohl sie *creppi* ‘Böcke’ sind. Die Kombination stammt aus einer sehr alten gemeinsamen Wurzel, die wir nicht mehr genau erfassen können”. Sobre el complejo problema que plantean los términos *lupus*, *hirpus*, *hircus* y *fircus*, vid. también Tibiletti Bruno 1969; Negri 1982; Negri 1992 (p. 235: “Non si saranno così intrecciati nella notizia serviana sul nome sabino del ‘lupo’ il nome romano-sabino del ‘capro’, *hircus/fircus*, e quello italico del ‘lupo’, *hirpus*, in modo tale da creare un “sabino” *hirpus* ‘lupo’, all’interno o comunque in connessione coi riti lupercali, dove il lupo e il capro, predone e preda appaiono, e *ab antiquo*, contaminati, tanto che i sacerdoti devoti di *Lupercus*, il dio-lupo *qui lupos arcet*, realizzavano la loro teriomorfia lupina *pellibus caprinis cincti*?”); Poccetti 2004; Poccetti 2017. De Vaan 2008, p. 286: “The combination of *hirc-* : *hirqu-* : Sab. *hirp-* is used to suggest a preform *herk^w-, but ‘goat’ and ‘wolf’ are no good friends”. En realidad, la sustitución, motivada por un tabú, del nombre del predador por un término menos ‘peligroso’, o incluso coincidente con la presa, es un fenómeno conocido: Smal-Stocki 1950. Coleman 1986, p. 116: “Sa *fircus* for La *hircus* ‘goat’ is also cited by Varro, ibid. The relation between this word and *hirpus*, which is variously reported as the Sabine or the Samnite word for ‘wolf’, is very unclear. Either both *fircus* and (*h*)*irpus* are Sabine, reflecting different roots, or *fircus* is Sabine and (*h*)*irpus* Samnite Oscan. The two words would then be either cognates, derived from PIE *gherk^w—which would imply that Sabine was dissociated from the p-languages of the Osco-Umbrian group— or reflexes of different roots, whether IE or not”. Para un intento reciente de explicar *hirpus* y *hircus* a partir de la misma raíz, vid. Machajdíková - Blažek 2012 (*hirpus* como una palabra compuesta con *-*Vpo-*, con el significado de “buck-catcher”).

³⁸ Jordan 1879, pp. 164-165.

³⁹ Benveniste 1935, p. 29 explica *noverca* como *nover-ca* (y no como *nov-erca*: vid. *νεαρός*). De Vaan 2008, p. 416: “The noun *noverca* cannot be directly linked with the Armenian or Greek *r*-derivatives, since **neur-* would yield Latin **nūr-* (or **nerv-*), and so would **neyVr-*. Hence, *noverca* is probably a recent formation made to *novus*; the suffix is unclear”.

⁴⁰ Eisler 1951, pp. 254-255 acepta la comparación con *noverca* y atribuye al sufijo -*erc*- el significado (que también reconoce en *Λυκοῦργος*) presente en la raíz de *ἐργον* y *ἐργάζω*: *Lupercus* (como *Λυκοῦργος*) indicaría “‘who acts as a

similar)⁴¹: de aceptarse esta lectura, resultaría innegable la conexión –ritualmente una forma de (casi) identidad– entre *Luperci* y lobos.

Ciertamente no faltan otras propuestas. Para Blumenthal, *Luperci* sería un compuesto de **lupo-perci* (“Wolfs-Eichenmänner”)⁴²; para Unger, derivaría de *lues* y *parcere*⁴³; Gruber propone un originario **lupo-sequos*, en el sentido de *qui lupum sequitur*⁴⁴; Radke reconoce en *Lupercus* un derivado de **lubo-preko*, con el valor de “Wachstumbitter” o “Segensbitter”⁴⁵; para Martorana, el término se habría construido con *lupus* y *(h)ercisco*⁴⁶; para Danielle Porte, sería un compuesto de **lu-crepi* (“purificateurs boucs”)⁴⁷.

Otros, más proclives a buscar el origen del festival fuera de las fronteras de Roma, han relacionado –como ya se ha anticipado– la primera parte de la palabra con un término etrusco que pertenece al léxico de la muerte, el verbo *lupu* (el pasado *lupuce* está presente en muchas inscripciones funerarias que recuerdan la edad del fallecido)⁴⁸: quienes adoptan esta etimología (difícilmente “a curious linguistic coincidence”)⁴⁹ optan para una marcada interpretación ‘funeraria’ del ritual –los

wolf” or ‘behaves as a wolf’, that is the werewolf””. Gruber 1961, p. 274, n. 6 plantea una hipótesis escasamente probable, interpretando *noverca* como **novo-sequa*, “die als neue (Mutter auf die alte) folgt”.

⁴¹ Liou-Gille 1980, p. 183: *Lupercus* como ‘similar al lobo/a’ o ‘hijo del lobo/a’.

⁴² Blumenthal 1931, p. 85.

⁴³ Unger 1881, p. 64.

⁴⁴ Gruber 1961. Propone el siguiente desarrollo: **luposequos* > **luporequos* > **luperequos* > **luperecus* > **lupercus*.

⁴⁵ Radke 1989 (ya en Radke 1972 critica y abandona la conexión con *lupus*, vinculando la segunda parte del termino *Lupercus* con **prek-*, “bitten, erbitten, fordern, beten”). El estudioso niega, además, que la carrera haya tenido lugar alrededor de la colina Palatina y sostiene que la conexión con los lobos es obra de Varrón (Radke 1989, p. 131): “Erst die Verbindung der *Lupercalia* – auf dem Wege über die Vorstellungen ‘arkadischer’ Frühzeit Roms – mit dem arkadischen Feste der Lykaia hat die irreführende Vermutung aufkommen lassen, der Name könne mit dem Worte *Lupus* zusammenhängen. Man leitete ihn nicht unmittelbar von *lupus* ab, sondern ließ aus der Wölfin, die die Zwillinge nährte, wegen der diesen gewährten ‘Schonung’ eine *Luperca* werden und sah erst darin das Grundwort für das *lupercal*, die *luperci* und *Lupercalia*. Diese Herleitung dürfte von Varro vollzogen worden sein”.

⁴⁶ Martorana 1976, p. 256: “L’etimologia che vogliamo proporre del termine *Lupercus*, da *lupus* + *(h)ercisco*, trova la sua motivazione nella concezione religiosa di *Iuno*, che, aspetto della Dea mediterranea, è Signora dei lupi e dei capri in quanto *Luperca* e *Caprotina*. In virtù di questi suoi aspetti la dea può separare i lupi dalla sfera dei capri, affinché questi possano rivelare la loro caratteristica azione di fecondazione. *Iuno* è dea *Caprotina* in quanto dea *Luperca*; così come sono *creppi* i *Luperci* suoi sacerdoti; così come *semicaper* è *Faunus Lupercus*, paredro della dea. L’animale nemico del capro, il lupo, deve essere separato affinché possa manifestarsi il magico intervento della dea la quale per mezzo dei suoi sacerdoti, *Luperci* e *capri*, assicura la fecondità”.

⁴⁷ Porte 1985: **lucrepi* (de *luere* y *creppi*) > **lucerpi* > *luperci*. Turcan 1987, p. 195: “etymologie encore plus contestable que celles dont elle fait la critique”.

⁴⁸ Flobert 1983 (plantea la propuesta, escasamente convincente, de que Varrón ha inventado la conexión entre *Luperci* y lobos); Hollemann 1985 (p. 614: “At the same time the riddle of the p in *lupus* may be solved. It is not necessary to conclude that Etr. *Lupu* meant also ‘wolf’. If the *luperci* in representing the dead ancestors were recognizable as wolfmen –like Aita– this would suffice for originating Lat. *lupus*”). El primero en proponer la conexión etr. *lupu* y lat. *lupus* fue Lettes 1894, p. 212: según este autor, el valor de ‘muerto’ se habría originado a partir del de ‘lobo’. Vid. también Unger 1881; Pascal 1895; Otto 1913. Contra una interpretación en sentido funerario de la ceremonia, entre otros, Marbach 1927; Pötscher 1984 (especialmente por la –controvertida– participación del *flamen Dialis*).

⁴⁹ Forsythe 2005, p. 133.

Luperci como representantes de los muertos—⁵⁰, favorecida también por la ubicación de la ceremonia en el calendario, en los días centrales del novendial dedicado a la *placatio* de los antepasados⁵¹ (no sin una profunda ambivalencia —*exemplum* de la incertidumbre que envuelve la ceremonia—, otros interpretan que los *Luperci* echarían a los muertos...) ⁵². Sobre el significado (o mejor: sobre los significados) del ritual, volveré en detalle más adelante, pero ya se puede adelantar que, para quien escribe, la relación con el mundo infernal (y con las potencias ctónicas y catactónicas) es indiscutible, aunque quizá se deba atribuir principalmente a la fase más antigua del ritual, a aquella época que por comodidad podríamos definir de los ‘orígenes’ y que en términos de cronología relativa encuentra un seguro *terminus ante quem* en la última fase de la monarquía (a lo largo del trabajo se aclararán tanto los límites temporales como las etapas del proceso evolutivo de la ceremonia)⁵³.

Como conclusión de este análisis etimológico —y a pesar de las incertidumbres, que se reflejan en las hipótesis más heterogéneas (algunas más verosímiles, otras totalmente infundadas por razones lingüísticas y/o de coherencia con el valor de la ceremonia)—, considero plausible, dando por cierta la formación de *Lupercus* a partir del *lupus*, la propuesta construida a partir de la analogía con *noverca* (otra cosa es explicar el valor exacto del sufijo) y la consiguiente conexión, estrecha, entre los *Luperci* y los lobos, en un sentido que también se puede aplicar al ‘sacerdocio’ comparable (solo en parte), e igualmente discutido, de los *Hirpi Sorani*⁵⁴. Considero, además, que la similitud con el etrusco *lupu* no es aleatoria, y que denota más bien la fuerte relación que une los lobos con la dimensión infernal. Creo, finalmente, que la anómala e inesperada labial de *lupus* se puede explicar razonablemente como un fenómeno de ‘sabinización’ (quizá como en *Tarp-* < *Tarq-*)⁵⁵.

⁵⁰ Holleman 1974; Holleman 1985. Sobre los *Luperci* como encarnación de los “dead ancestors”, *vid.* también Binder 1964; Alföldi 1974. Más recientemente, Mastrocinque 2000, p. 52: “La corsa rituale di febbraio attorno al Palatino rappresentava ritualmente l’irruzione degli antenati semiferini”.

⁵¹ Sobre los *Parentalia*, con bibliografía anterior, Quaglia, en prensa.

⁵² Sobre los *Luperci* como “scaccia-morti” (muertos representados como lobos), *vid.* Kirsopp Michels 1953. La hipótesis carece de sentido, como también la que identifica en la *februatio* de los *Luperci* una purificación de los muertos (Parodo 2017, pp. 4-5: “la loro corsa avrebbe un valore lustratorio, in particolare di decontaminazione dall’impurità derivata dal contatto con la morte durante i dies parentales”): si los *Luperci* hubieran realmente pretendido purificar a los vivos de la presencia contaminante de los muertos, no habrían celebrado el ritual a mediados del novendial dedicado a los antepasados, sino más bien al final del mismo (como una ceremonia conclusiva).

⁵³ Mastrocinque 1993 propone una relación entre *Luperci* y *lares*. Sobre la vocación funeraria de los *Lupercalia* ha insistido Pascal 1895, definiéndolos como “una festa dei morti”.

⁵⁴ Sobre los *Hirpi Sorani*, *vid.*, recientemente, Rissanen 2012; Di Fazio 2013a (observa, justamente, que la relación entre lobos e *Hirpi* sólo está presente en Servio —*ad Aen.* 11.785—, pero rebaja en exceso el carácter lobuno de los *Hirpi*).

⁵⁵ Devoto 1983, p. 75: “[Il nome] della rupe *Tarpeia* in Campidoglio mostra un suffisso sabino e un’alterazione sabina della radice mediante la introduzione di un *p* al posto di *q*: cioè la trasposizione di una parola costituita da una radice *tarq* e da un qualsiasi suffisso di derivazione aggettivale. La forma che così nasce può dunque identificarsi con *Tarquinia* se vogliamo dare una trascrizione latina qualsiasi, con *Tarchna* o simili se preferiamo una ipotetica forma etrusca. La forma anteriore, con *q*, si sarebbe conservata nella formula *Tarquitiae scalae*. Storicamente ci rendiamo ben conto dell’una e dell’altra forma pensando alla dinastia di re etruschi che hanno regnato durante il VI secolo; dei quali restò il tempio di

Lo que representarían los lobos, analizado en detalle, y qué valor encarnarían en el imaginario y en la religiosidad de una sociedad arcaica es otra cuestión, en la que se profundizará más adelante.

“What does Lupercus mean? Undoubtedly ‘wolf-man’”⁵⁶. Con esta cita final, que solo se puede aceptar en parte, nos adentramos directamente en otro aspecto de los *Lupercalia*, un aspecto que en los últimos años ha vuelto con fuerza al centro del interés de los estudiosos: la topografía y el recorrido de los *Luperci*.

Giove Capitolino. Da quel tempo dovrebbe derivare la forma di ‘monte Tarquinio’; che poi sarebbe stato tradotto in forma sabina per esempio al tempo dell’occupazione da parte del sabino Appio Erdonio”.

⁵⁶ Schilling 1992a, p. 126. Diametralmente opuesto, Radke 1989, p. 130: “für ein ‘Wolfsfest’ gibt es keinen Zeugen”. Más equilibrado, Rose 1949, p. 1: “Luperci are not wolf-men, but men who have something to do with wolves”. Interesante, pero difícilmente aceptable, la propuesta de Kirsopp Michels 1953, pp. 57-58: “I would suggest that the connection is not that of identity, but of control, and that the Lupercus is a “wolf-man” because he can control wolves, just as a “cow-man” or a “train-man” is in control of his charge, not identical with it ... they might have been a group or a family who possessed some secret charm against wolves”.

LOS LUGARES

Tras el análisis de las ‘palabras’, es necesario proceder, en este proceso de investigación y reconstrucción de la ‘identidad’ del fenómeno de los *Lupercalia*, al examen de otro aspecto identitariamente distintivo, los ‘lugares’.

Este capítulo se dividirá en dos partes, una dedicada al *Lupercal*, la cueva de los *Luperci*, la otra a la espacialidad de la carrera. La subdivisión refleja los dos componentes de la ritualidad de los *Lupercalia*, la parte ‘estática’ (los sacrificios y otros ritos en el *Lupercal*)⁵⁷ y la parte ‘dinámica’ (la carrera de los *Luperci*).

EL LUPERCAL: EN BUSCA DE LA CUEVA PERDIDA

El punto de partida (también el de la llegada, aunque en este punto, inexplicablemente, no hay consenso entre los modernos) de la carrera de los *Luperci* era la famosa cueva situada en las laderas del Palatino (figs. 1-4), donde la loba se había escondido huyendo a la llegada de Fáustulo, después de haber amamantado a los gemelos: el *Lupercal* (la única cueva-santuario de la religión romana republicana) y sus alrededores (*ficus Ruminalis*, *casa Romuli*, *Roma quadrata*, etc.) representan una reliquia de los orígenes, un lugar de la memoria del pasado más lejano, de los tiempos de Rómulo y de Evandro⁵⁸.

La posición exacta del *Lupercal* ha sido objeto de intenso debate desde hace largo tiempo⁵⁹, un debate que hoy en día ha cobrado fuerza debido a un ‘gran’ descubrimiento (más apropiadamente,

⁵⁷ No sabemos con exactitud dónde tenían lugar específicamente los rituales del componente estático. Varrón (*Ling.* 5.85; 6.33) certifica que *in Lupercali sacra faciunt*, pero la expresión no indica necesariamente que el desarrollo de los *sacra* se produjera dentro del *antrum*. El término *Lupercal* designa, en efecto, un complejo más amplio, no limitado a la gruta. Una interpretación correcta en Vuković 2018, p. 39: “Of course, *in Lupercali* need not be taken literally, as ‘in the very cave’ but can also denote the general location ‘in the area of the Lupercal’/‘at the Lupercal’. It is very likely that at least some of the rituals (especially the animal offerings) took place outside, in front of the cave”.

⁵⁸ La cueva del *Lupercal* se encuentra cerca del lugar del milagro de la *lupa nutrix*, ocurrido debajo de la higuera en que la cesta con Rómulo y Remo, bien fue depositada por los sirvientes de Amulio, bien fue dirigida por las aguas del Tíber. Sobre los “lieux de mémoire” y la memoria cultural, *vid.* Rodríguez Mayorgas 2010. Para las fuentes iconográficas relacionadas con los dos *loci*, *vid.* Dulière 1979; Parisi Presicce 2000; Mazzoni 2010; Dardenay 2010; Dardenay 2012; Albertson 2012.

⁵⁹ Recopilación de las fuentes topográficas en Lugli 1962, pp. 45-51. Recopilación de las hipótesis hasta 1982 en Ulf 1982, p. 37: “So wollte Gilbert das *lupercal* an der Westseite des Palatin wissen, Wissowa an dem Nordwestabhang desselben Hügels; wie Wissowa auch K. Ziegler und W. Eisenhut. Der letztere: ‘Das Lupercal war eine Höhle am Fuß des Palatins, wohl am NW-Abhang’. Marquardt, der von allen die Quellen am ausführlichsten zusammenstellte, umgeht die Lokalisierungsfrage und begnügt sich mit einem Verweis auf Schwegler und Jordan. Und der letztere lokalisiert das

un ‘redescubrimiento’): pocos años atrás se (re)localizaba con ayuda de sondeos geognósticos, debajo de las estructuras pertenecientes al *area Apollinis*, una sala circular abovedada, decorada con mosaicos polícromos y conchas, para la que se ha propuesto una datación entre los años 40 y 20 a.C.⁶⁰: de inmediato, un entusiasmado Carandini identificó el monumento con la ‘cueva perdida’ del *Lupercal*, desencadenando al punto un encendido debate científico⁶¹. ¿Es el *Lupercal*? Desafortunadamente, no.

¿DÓNDE BUSCAR?

Las fuentes ubican la cueva, el virgiliano *Mavortis antrum* (que para algunos –Ulf 1982– nunca habría existido como estructura natural)⁶², al pie del Palatino, en su flanco sur-oeste: *sub monte Palatino*⁶³,

lupercal an der Südwestecke des Palatin, ebenso J. Bayet und D. P. Harmon. Ähnlich auch J. G. Frazer, der aber auf die Unsicherheit hinweist: ‘The exacte site of the Lupercal is uncertain, but it appears to have been situated at the south-western foot of the Palatine hill, on the way to the Circus Maximus.’ Schwegler und A. Alföldi sprechen von dem Hang, der dem *circus maximus* zugewandt ist. Der Streit um die Lokalisierung setzt sich bis in die allerjüngste Literatur fort. Nur zwei Beispiele dafür: E. Weber behauptet in den Anmerkungen zu seiner Ausgabe der *Res gestae*, daß ‘die Höhle am Südabhang des Palatin gewesen sein (soll)’. In gleicher Weise ist der italienische Archäologe F. Castagnoli von der Existenz einer Höhle überzeugt. Seine Bemühungen um eine exakte Lokalisierung beruhen auf einer sehr problematischen Basis. Für Castagnoli besteht zwischen den konkreten Ortsangaben bei Ovid und Servius und jenen in der Erzählung von der *lupa* kein Unterschied. Darum kann er die Überlegung anstellen, daß das *lupercal* nur so hoch am Abhang des Palatin gelegen haben könne, wie die Flut gereicht haben mag, die das Körbchen mit den Zwillingen angeschwemmt hat”.

⁶⁰ La mejor descripción es una coetánea del descubrimiento (ocurrido en 1526), transmitida por Marliano en un trabajo de topografía publicado en 1534 (tomo el texto de Coarelli 2012): “*anno 1526 repertum est sacellum in ipso circo post divae Anastasiae templum, in radicibus montis Palatini, in ipsius Circi fundamentis inclusum, variis conchis marinis variisque lapillis invicem variisque lapillis invicem consertis pulcherrime exornatum; sub maioribus conchis latebat rubra pictura, nullam tamen videbas imaginem praeter aquilae effigiem, colore candidam, ceterum cristam rubram habentem, in testudine templi ex huiusce lapillis et conchis fabrefactam; quo in loco Deum Patrem nunc ponere solemus. Hoc templum Neptuni fuisse constans erat omnium opinio*”. El monumento, indicado como templo de Neptuno, se puede ver en la famosa planta de Bufalini, de 1551.

⁶¹ Carandini - Bruno 2008; Coarelli 2012. La forma y la decoración del monumento son típicas de los ninfeos. Vid. Lavagne 1988.

⁶² La tesis de Ulf 1982, interesante, pero no muy sólida, implica algunas consecuencias de importancia fundamental para la interpretación de la función de los *Lupercalia*, ya que excluye a priori cualquier lectura que haga coincidir la cueva con una entrada al inframundo. Con diferentes matices, la idea del *Lupercal* como acceso al inframundo fue abrazada por muchos estudiosos. Entre ellos, por citar algunos ejemplos, Piganiol 1923; Marchetti Longhi 1933; Binder 1964; Holleman 1974; Alföldi 1974; Rissanen 2012, etc. Sobre la categoría de ‘cueva sagrada’, vid. Ustinova 2009; Pisano 2017. Para Scholz 1981, p. 307, en el siglo II a.C. la cueva era un lugar legendario e inidentificable (“Für die Zeit des Fabius Pictor war das Lupercal ein legendärer, nicht mehr identifizierbarer Ort irgendwo am Fusse des Palatin”).

⁶³ Val. Max. 2.2.9; Serv. *ad Aen.* 8.90.

*sub rupe*⁶⁴, *in huius (Palatii) radicibus*⁶⁵, en el *Cermalus*⁶⁶; en la *regio X* (la *regio* del Palatino) la sitúan los *Catálogos Regionarios*, y Servio la localiza *in circo*⁶⁷.

La descripción más esmerada del complejo es la ofrecida por Dionisio en dos pasajes distintos de su obra, que cito en toda su extensión:

Dion. Hal. *Ant. Rom.* 1.32.4-5: Νῦν μὲν οὖν συμπεπολισμένων τῷ τεμένει τῶν πέριξ χωρίων δυσσεύκαστος γέγονεν ἡ παλαιὰ τοῦ τόπου φύσις, ἣν δὲ τὸ ἀρχαῖον ὡς λέγεται σπήλαιον ὑπὸ τῷ λόφῳ μέγα, δρυμῷ λασίῳ κατηρεφές, καὶ κρηνίδες ὑπὸ ταῖς πέτραις ἐμβύθιοι, ἧ τε προσεχῆς τῷ κρημνῷ νάπη πυκνοῖς καὶ μεγάλοις δένδρεσιν ἐπίσκιος. Ἐνθα βωμὸν ἰδρυσάμενοι τῷ θεῷ τὴν πάτριον θυσίαν ἐπετέλεσαν, ἣν μέχρι τοῦ καθ' ἡμᾶς χρόνου Ῥωμαῖοι θύουσιν ἐν μηνὶ Φεβρουαρίῳ μετὰ τὰς χειμερινὰς τροπὰς, οὐδὲν τῶν τότε γενομένων μετακινούντες· ὁ δὲ τρόπος τῆς θυσίας ἐν τοῖς ἔπειτα λεχθήσεται. Ἐπὶ δὲ τῇ κορυφῇ τοῦ λόφου τὸ τῆς Νίκης τέμενος ἐξελόντες θυσίας καὶ ταύτη κατεστήσαντο διετησίους, ἃς καὶ ἐπ' ἐμοῦ Ῥωμαῖοι ἔθουν.

Dion. Hal. *Ant. Rom.* 1.79.8: Καὶ ἦν γάρ τις οὐ πολὺ ἀπέχων ἐκεῖθεν ἱερὸς χώρος ὕλη βαθεῖα συνηρεφής καὶ πέτρα κοίλῃ πηγὰς ἀνιῆσα, ἐλέγετο δὲ Πανὸς εἶναι τὸ νάπος, καὶ βωμὸς ἦν αὐτόθι τοῦ θεοῦ· εἰς τοῦτο τὸ χωρίον ἐλθοῦσα ἀποκρύπτεται. Τὸ μὲν οὖν ἄλσος οὐκέτι διαμένει, τὸ δὲ ἄντρον, ἐξ οὗ ἡ λιβὰς ἐκδίδεται, τῷ Παλλαντίῳ προσωκοδομημένον δείκνυται κατὰ τὴν ἐπὶ τὸν ἵππόδρομον φέρουσαν ὁδόν, καὶ τέμενός ἐστιν αὐτοῦ πλησίον, ἐνθα εἰκὼν κεῖται τοῦ πάθους λύκαινα παιδίῳ δυσι τοὺς μαστοὺς ἐπίσχουσα, χαλκᾷ ποιήματα παλαιᾶς ἐργασίας. Ἦν δὲ τὸ χωρίον τῶν σὺν Εὐάνδρῳ ποτὲ οἰκισάντων αὐτὸ Ἀρκάδων ἱερὸν ὡς λέγεται.

⁶⁴ Verg. *Aen.* 8.342-344.

⁶⁵ Just. *Epit.* 43.1.6.

⁶⁶ Varro, *Ling.* 5.54; Plut. *Rom.* 3.6. El Cermalo, estrechamente conectado con la memoria romúlea (paretimológicamente, *Germalus* < *germani*), es el *locus* (Paul. Fest. p. 48 L.: *Cermalus locus urbis sic nominatus*) que se extiende entre el Palatino, el Velabro y el Circo, sujeto a las inundaciones del Tíber. Varro, *Ling.* 5.54.1-2: *Huic Cermalum et Velas coniunxerunt, quod in hac regione scriptum est: 'Germalense quinticeps, apud aedem Romuli' ... Germalum a germanis Romulo et Remo, quod ad ficum ruminalem, et ibi inventi, quo aqua hiberna Tiberis eos detulerat in alveolo expositos*; Plut. *Rom.* 3.6: Τοῦ δὲ ποταμοῦ κατακλύζοντος ἡ πλημμύρα τὴν σκάφην ὑπολαβοῦσα καὶ μετεωρίσασα πρῶως κατήνεγκεν εἰς χωρίον ἐπιεικῶς μαλθακόν, ὃ νῦν Κερμαλὸν καλοῦσι, πάλαι δὲ Γερμανόν, ὡς ἔοικεν ὅτι καὶ τοὺς ἀδελφοὺς γερμανοὺς ὀνομάζουσιν. Sobre la ubicación del Cermalo, en el pasado erróneamente considerado la cima noroeste del Palatino (se creía que *Cermalus* y *Palatium* eran dos colinas separadas por una pequeña silla), *vid.* Castagnoli 1977; Coarelli 2012, pp. 127-132. Su altura todavía es objeto de debate. Carandini 1997-2003, p. 288: “Si è ritenuto che il *Cermalus* potesse riguardare solo il pendio basso del versante meridionale, ma la curia/Argeo cermalense si trovava vicino alla *aedes Romuli*, quindi sulla pendice alta di quel versante, che deve pertanto essere compresa nel *Cermalus*. È probabile che l'intero pendio meridionale facesse parte del monte”. Pensabene en Pensabene - Falzone 2001, p. 3: “il *Germalus* doveva estendersi per tutte le pendici meridionali del colle, dal Velabro fino alla *Casa Romuli*, ed è probabile che proprio l'area delle capanne fosse la zona di confine tra le due entità: zona vissuta più anticamente ancora come parte superiore del Germallo, ma in seguito —con l'estensione della platea costruita della *Magna Mater* proprio al di sopra delle capanne e delle strutture sacre succedutele, tra cui la *Casa Romuli*— attribuita normalmente al *Palatium*, come tra l'altro indica la menzione in diverse fonti della *Casa Romuli* come posta *in Palatio*”. Coarelli 2012, por el contrario, afirma una extensión limitada al “pendio bajo”.

⁶⁷ Serv. *ad Aen.* 8.90.

Se trata de un testimonio especialmente valioso porque Dionisio, después de mudarse a Roma en el 30 a.C., publicó las *Antigüedades romanas* en el 7 a.C., es decir, cuando la reconstrucción del *Lupercal* llevada a cabo por Augusto y recordada en las *Res Gestae*⁶⁸ ya se había completado. Por el historiador griego sabemos que la intensa actividad edilicia tardo-republicana había alterado completamente la conformación y la imagen de la zona: el complejo contemplaba en el presente augusteo un recinto sagrado (al aire libre) y un altar dedicado a Pan/Fauno, un τέμενος, que también alojaba (aparentemente, dentro de otro recinto –un segundo y más reducido τέμενος–) la estatua de la loba con los gemelos⁶⁹.

Anteriormente, en el remoto pasado arcádico –τὸ ἀρχαῖον ὡς λέγεται–, el área incluía, en cambio, una gran cueva (σπήλαιον μέγα), de cuyas rocas brotaban manantiales, rodeada (y/o cubierta) por un denso bosque: un lugar idílico y bucólico, claramente idealizado⁷⁰.

El aspecto originario se modificó radicalmente. Según Dionisio, que describe lo que ve –el complejo monumental ‘reconstruido’ por Augusto–⁷¹, el *Lupercal* se presenta como una gruta

⁶⁸ Aug. *RG* 19: *Lupercal* ... *feci*.

⁶⁹ En Dion. Hal. *Ant. Rom.* 1.79.8, el lugar de la lactación no coincide con la cueva, donde la loba se refugia solo después de dejar a los gemelos: el área del milagro, delimitada, alberga la estatua de la loba y, como sabemos por otras fuentes, la *figus Ruminalis*. El *Lupercal* era ‘el conjunto’: en Servio (*ad Aen.* 8.90) la lactancia se coloca en el *Lupercal* y en Plinio (*HN* 15.77) también la *figus Ruminalis* se encontraba en *Lupercali* (sin embargo, en época imperial ya no existe la higuera del Cermallo). Las fuentes insisten en la *figus Ruminalis* como el lugar donde se encontraron los gemelos: Ov. *Fast.* 2.412; Liv. 1.4.5; Conon, *Narr.* 48; Plut. *Rom.* 4.1; Plut. *De fort. Rom.* 320 C; *OGR* 20.3; Flor. 1.1.2; Plin. *HN* 15.77; Serv. *ad Aen.* 8.90; Varro, *Ling.* 5.54; Fest. p. 326 L.; Fest. p. 332 L.; Paul. Fest. p. 333 L. Aunque habitualmente se asocie la *figus Ruminalis* con la diosa *Rumina*, sin embargo, ninguna fuente antigua hace la menor referencia a esta asociación (entre las diversas explicaciones etimológicas de *Ruminalis* no aparece *Rumina*: Serv. *ad Aen.* 8.90) y en el único testimonio relativo a un *sacellum* de *Rumina* no se hace referencia a los gemelos, a la loba o al *Lupercal*. Varro, *Rust.* 2.11.5: *Non negarim, inquam, ideo aput divae Ruminiae sacellum a pastoribus satam ficum. Ibi enim solent sacrificari lacte pro vino et lactentibus. Mamma enim rumis, ut ante dicebant; a rumi etiam nunc dicuntur subrumi agni, lactantes a lacte*. Además, dos testigos sostienen que antes de ser llamada *Ruminalis*, la higuera era conocida como *Romularis* o *Romula* (Liv. 1.4.5; Ov. *Fast.* 2.405–406: *queque vocatur Rumina, nunc ficus, Romula ficus erat*), probablemente una definición popular (otra explicación, basada en la existencia de dos árboles distintos, en Hunt 2012, p. 127, n. 33: “A possible explanation of these references runs as follows. At one time there was a fig tree at the shrine of *Rumina*, the goddess of breast feeding ... There was also a fig tree at the *Lupercal*, called *Romularis* or *Romula* and associated with the suckling of *Romulus* and *Remus*. The natural affinity of these trees entailed that over time their identities were conflated, whether the trigger of this was their close proximity (the location of the shrine of *Rumina* is unknown) or the decline of one of the trees. This hypothesis would explain the tradition of the tree’s change of name from *Romularis* or *Romula* to *Ruminalis*”). Sobre *Rumina*, *vid.* Perfigli 2004; Mantzilas 2006. Para la *figus Ruminalis*, Hunt 2012; Hunt 2016.

⁷⁰ Schwegler 1853 ha comparado las palabras de Dionisio con las que Pausanias (8.38.5) usa para describir el santuario de Pan Liceo en Arcadia. Sobre la ausencia de cuevas en el culto arcadio de Pan, Cardete 2016 (el vínculo entre Pan y las cuevas tendría su origen en Atenas).

⁷¹ Altamente improbable Carandini - Bruno 2008, pp. 127–127: “Sappiamo che Dionigi di Alicarnasso si trasferì a Roma nel 30 a.C. e che pubblicò le *Antichità Romane* nel 7 a.C. A questa data il complesso augusteo doveva essere terminato da tempo, per cui Dionigi avrebbe potuto descriverlo. Eppure le sue parole a proposito del *Lupercal* non sembrano adattarsi al grande edificio a due terrazze dell’*area Apollinis* ricostruibile a ridosso del monte. Ne abbiamo desunto che l’autore facesse riferimento alla precedente sistemazione di Ottaviano, che egli aveva visto nei suoi primi anni di permanenza a Roma e che, al contrario della ricostruzione augustea, gli permetteva di ricostruire meglio le fattezze del santuario originario, che era al centro del suo interesse ... Riteniamo che nel 7 a.C. le sostruzioni della terrazza inferiore dell’*area Apollinis* avessero già inglobato l’intero santuario rendendo impossibile scorgere la grotta dalla strada che portava al Circo”. Cambios parciales en Bruno 2012, p. 234: Dionisio “describe il *Lupercal* come un luogo di culto

artificial o monumentalizada (προσφκοδομημένον), ubicada a lo largo del camino que conduce al Circo Máximo (κατὰ τὴν ἐπὶ τὸν ἵππόδρομον φέρουσιν ὁδόν), una indicación topográfica de gran relevancia.

La zona en que hay que buscar el *Lupercal* es conocida en líneas generales: debería encontrarse próxima a las *scalae Caci*, en relación con los templos de *Victoria* y *Magna Mater*.

Se discute, sin embargo, si estaría situada a la izquierda o a la derecha del acceso a la colina (en este último caso, según Carandini, se encontraría incorporada al complejo augusteo, debajo de la terraza –o terrazas– del templo de Apolo, como una suerte de “cappella palatina”: fig. 3)⁷².

Veleio Patérculo aporta un dato aparentemente decisivo cuando señala (en relación con el *affaire* del primer teatro permanente –en piedra– de Roma) que en el 154 a.C. *Cassius censor a Lupercali in Palatium versus theatrum facere instituit*⁷³. El teatro, aunque las fuentes no lo indican de forma explícita, seguramente ha de ponerse en relación con la *Magna Mater* y con los espectáculos anuales que se le ofrecían: por lo tanto, debía estar situado, manejando la hipótesis de una más que probable dependencia de los modelos arquitectónicos helenísticos (sistema ‘templo + teatro axial’), inmediatamente debajo del templo de la diosa⁷⁴, con un proyecto que, cabe presumir, se beneficiaría de la pronunciada pendiente natural del terreno en esta zona.

Del texto de Veleio se pueden deducir dos datos: el *Lupercal* está más o menos en línea con los templos de *Victoria* y *Magna Mater*; el *Lupercal* no se inserta en la empinada pared del Palatino (de lo contrario, la expresión *a Lupercali in Palatium versus* sería incomprensible)⁷⁵. Este último dato

scoperto: è possibile che l'autore si riferisse al santuario prima dei lavori, o più probabilmente che al momento della stesura dell'opera il terrazzamento inferiore non fosse stato ancora realizzato”. Análisis detallado de la descripción de Dionisio también en Ulf 1982, pp. 30-35, que señala diversas contradicciones en las palabras del autor griego. Así resume su análisis, negando cualquier relación entre la cueva y el *Lupercal* (pp. 31-32): “1. Dionysios nennt nicht die Höhle, sondern die Stelle, an der die Arkader für Pan Lykaios einen Altar errichtet haben sollen, ‘Luperkalion’. 2. Das Standbild der Wölfin lokalisiert Dionysios nicht in oder vor der Höhle, sondern in deren Nähe, an der Stelle, die Pan geweiht ist. 3. Die Höhle hat keinen wie immer gearteten Zusammenhang mit den *Lupercalia*”.

⁷² La definición es de Bruno en Carandini - Bruno 2008, p. 125. Para una crítica de diversos aspectos de la reconstrucción propuesta por Carandini - Bruno 2008, *vid.* Wiseman 2009; Coarelli 2012. La distancia ‘topográfica’ entre los dos puntos indicados como sede del *Lupercal* es relativamente exigua (66 metros en los cálculos de Carandini). Para una tercera ubicación, cerca de la escalera que, vecina a S. Teodoro, conducía al Palatino, *vid.*, por ejemplo, Claridge 2010, p. 124 fig. 50 (también Platner 1911).

⁷³ Vell. Pat. 1.15.3. Otras fuentes relacionadas con la construcción del teatro: Val. Max. 2.4.2; Oros. 4.21.4; App. *B Civ.* 1.28; Livy, *Per.* 48; August. *De civ. D.* 1.31, 33. El teatro nunca se completó debido a la vehemente oposición de los *optimates* y especialmente de Escipión Nasica: después del caso de las Bacanales el temor a la sedición era fuerte, y el teatro es notoriamente un ‘peligroso’ lugar de encuentro...

⁷⁴ Cic. *Har. resp.* 24: *ante templum, in ipso Matris Magnae conspectu*.

⁷⁵ Richardson 1992, p. 239 (s.v. *Lupercal*): “far enough away from the Palatine to have permitted construction of a permanent theater, though perhaps not a large one, between it and the Palatine”. Lectura de Carandini (Carandini - Bruno 2008, p. 22): “Velleio sembra indicare la posizione di quel teatro per sommi capi nel modo seguente. Il teatro sarebbe stato compreso tra la radice del Palatino, caratterizzata dal suo monumento più famoso, il Lupercale, e la sommità del monte, dove sappiamo che si trovava il tempio della *Magna Mater*, quest'ultimo alla sinistra delle scale di Caco. Mentre il nesso verticale tra il tempio e il teatro pare certo, date le ragioni funzionali che li legano, quello tra teatro e Lupercale, che funzionale non è, poteva essere preciso in quanto a quota, ma non in quanto ad allineamento verticale. Bastava che ai

es corroborado por Dionisio –τὸ δὲ ἄντρον ... Παλλαντίῳ προσωκοδομημένον δέικνυται–: el empleo del verbo (poco frecuente) προσωκοδομέω (‘construir cerca / al lado’), demuestra, interpretado a la luz del texto de Veleyo, que la cueva era parte del Palatino, que se encontraba al pie del Palatino, pero –según lo que en mi opinión se puede deducir de las expresiones utilizadas– no englobada en una colina cuyo perfil era “rigidamente disegnato da pareti verticali”⁷⁶.

No hace falta añadir que, en este contexto, Παλλαντίῳ προσωκοδομέω, una expresión que ha generado bastantes problemas exegéticos, simplemente significa ‘construir próximo al Palatino’⁷⁷, y que aquí se ha utilizado sobre todo (o únicamente) para resaltar el carácter artificial que el *Lupercal* ha asumido a lo largo del tiempo (con seguridad, en los años finales del primer siglo a.C. tras la reconstrucción augustea, pero quizás ya antes)⁷⁸.

Las palabras empleadas por Dionisio indican claramente que el *Lupercal* era en época de Augusto un edificio insertado en el tejido urbano⁷⁹: cuando el bosque desapareció, engullido por la actividad edilicia humana, solo se mantuvo la cueva, una gruta artificial (o, al menos, en parte

piedi di quel teatro non si trovasse alcun monumento famoso da menzionare come riferimento, che si rendeva necessario ricorrere al monumento noto più vicino, appunto il Lupercale, posto certamente alla radice del monte, ma non per questo da collocare immediatamente sotto il teatro e quindi alla sinistra delle *scalae Caci*”. Otra posible explicación (más ideológica que topográfica) de la referencia al *Lupercal* en Pedroni 2005. Sobre el *affaire* del teatro, *vid.* también Sordi 1988, y recientemente, con bibliografía anterior, Tan 2016.

⁷⁶ Pensabene - Gallochio 2016, p. 410.

⁷⁷ Me parece algo forzada la traducción del pasaje de Dionisio en Carandini - Bruno 2008, p. 5: “...la grotta, una costruzione aggiunta addossata al Palatino”. También la traducción de Lavagne 1988, pp. 207-208 (igualmente errónea por el tratamiento del recinto sagrado con la estatua de la loba): “Aujourd’hui, si le bois sacré n’existe plus, en revanche, on vous montre l’antre aux eaux jaillissantes, et l’on y a adjoint une construction adossée au Palatin, le long du chemin qui mène au cirque. Dans l’enceinte sacrée qui l’entoure, se trouve une représentation de l’événement: une louve offrant ses mamelles à deux enfants, œuvre de bronze d’un travail antique”. Y la de Vuković 2018, p. 41: “the cave from which the spring flows is still pointed out, built up against the side of the Palatine hill on the road which leads to the Circus”. La idea de una nueva parte añadida también está presente en Andrén 1960, p. 93: “The fact that the cave is said to be ‘built up against the side of the Palatine hill’ implies that it received an architecturally adorned entrance”. Una buena traducción en Fromentin 1998, p. 199: “C’est vers cet endroit que la louve se dirigea pour s’y cacher. Il ne reste plus rien de ce bois, mais la caverne d’où l’eau s’écoule apparaît comme une construction située près du Palatin sur la route qui mène au Grand Cirque, et il y a tout près un enclos sacré avec une statue figurant cet événement sous la forme d’une louve offrant ses mamelles à deux enfants: il s’agit d’une œuvre en bronze de facture ancienne”. Por un prurito de exhaustividad cito también la traducción de Dulière 1979: para la estudiosa, que entiende Παλλαντίῳ προσωκοδομημένον como “muré au flanc du Palatin”, la “célèbre grotte où la louve avait allaité les fondateurs n’était plus visible du temps de Denys” (Dionisio afirma lo contrario: en su día el *antrum* era claramente visible, a pesar de las transformaciones).

⁷⁸ Cicconetti 1867, p. 159: “Ma come si poteva edificare una grotta naturale?”. Sin embargo, Schwegler 1853 ya había comprendido el significado de la expresión dionisiana. Niega –como ya he señalado– el cambio de una cueva natural a una gruta artificial Ulf 1982, p. 32, n. 9: “Diese Ansicht ist für den wahrscheinlich, der eine natürliche Höhle voraussetzt und in ihr das *lupercal* sieht. Wenn man ihr folgen wollte, käme eine weitere Schwierigkeit hinzu. Dionysios müßte dann nämlich, wenn er den Ausdruck ‘angebaut’ verwendet, das von Augustus restaurierte *lupercal* meinen. Diese Unterscheidung trifft Dionysios aber nicht, sondern er verwendet ‘angebaut’ für die Höhle, die die alte sein soll. Er kennt nur diese eine”. El *Lupercal* sería únicamente una estructura artificial (p. 33): “Die Höhle nimmt sich wie eine ‘Zutat’ in diesem idyllischen Hain des Pan Lykaeos aus ... Diese Beobachtungen lassen den Gedanken an Wahrscheinlichkeit gewinnen, daß die Höhle, die Dionysios als *lupercal* bezeichnet, niemals existierte und daß das, was er ἄντρον nennt, irgendein Bauwerk an der Stelle war, an der man das mythische Geschehen lokalisierte, von dem die Geschichte der Lupa und der Arkader erzählt”.

⁷⁹ Para un estudio geológico del área, *vid.* De Angelis d’Ossat 1934.

artificial), construida o reconstruida por Augusto (que no se limitó a restaurar el *Lupercal*, sino que lo hizo *ex novo*, como explicita el *feci* de las *Res Gestae*)⁸⁰. Resulta evidente, pues, que la imagen brindada por el historiador de Halicarnaso no se corresponde en lo más mínimo con la hipótesis recientemente elaborada por Carandini y Bruno.

Dionisio también proporciona, confirmando la interpretación que sostengo, otra indicación muy útil (tanto para la contextualización topográfica como para la reconstrucción del trayecto de los *Luperci*): el *Lupercal* está ubicado *κατὰ τὴν ἐπὶ τὸν ἵππόδρομον φέρουσιν ὁδόν*. Aunque Carandini proponga reconocer en la ὁδός una calle paralela a la actual Via dei Cerchi⁸¹, sin embargo, en ausencia de más indicaciones, con “el camino que conduce al hipódromo” cualquier lector (antiguo y moderno) inmediatamente pensaría (o habría pensado) en otra ruta: obviamente, en aquella, más importante, que llega al Circo Máximo procedente del Foro, a saber, el *vicus Tuscus*⁸². De hecho, este último formaba parte de la ruta por la que discurrían las grandes procesiones de la ciudad⁸³, el mismo que recurrió el lobo que protagoniza un conocido *prodigium* del año 196 a.C. (Liv. 33.26.8-9): *lupus Esquilina porta ingressus, frequentissima parte urbis cum in forum decurrisset, Tusco vico atque inde Cermalum per portam Capenam prope intactus evaserat*.

Si lo que aquí se afirma es correcto, el espacio en el que se inserta el *Lupercal* se reduce básicamente a, en palabras de Coarelli, el “triangolo costituito dalla sommità del Palatino a nord, dalle *scalae Caci* a est, dal Velabro a ovest” (fig. 3)⁸⁴.

Dos datos adicionales contribuyen a localizar mejor el monumento. El primero, de orden literario: su ubicación *in circo*⁸⁵. El segundo de orden arqueológico: la densa presencia de estructuras, en su mayoría datadas entre las épocas de Domiciano y de Adriano (aunque también hay restos de la

⁸⁰ Marchetti Longhi 1933 p. 379 propuso un desplazamiento del *Lupercal* en época augustea. Fraschetti 2002a, p. 145 sostiene que Augusto “provvedendo al rifacimento del santuario ... non ne aveva alterato ma anzi ne aveva lasciato intatte le caratteristiche originarie”. Vuković 2018, p. 40, n. 5, escribe: “Suetonius seems to imply a renovation: *sacrum Lupercal restituit* (Aug. 31.4)”. Pero Suetonio no se refiere al *Lupercal*, sino a los *Lupercalia*...

⁸¹ Carandini - Bruno 2008, p. 11. Sobre este camino, escribe Vuković 2018, p. 43: “The street is not mentioned by any ancient source, but its archaeological remains were found lining the southern edge of the church of Santa Anastasia”. Evidentemente, el autor confunde dos vías distintas, la que discurre al pie de la colina Palatina (a la que se refiere Carandini) y la carretera a lo largo del Circo Máximo que se encuentra a la altura de S. Anastasia. *Vid.* también Borghi - Iacopi 1986.

⁸² Plut. *Rom.* 5.5: τὴν εἰς τὸν ἵππόδρομον φέρουσιν ἐξ ἀγορᾶς πάροδον.

⁸³ Coarelli 2012.

⁸⁴ Coarelli 2012, p. 138. También Vuković 2018 acepta la propuesta de Coarelli.

⁸⁵ Serv. *ad Aen.* 8.90. La discutible explicación ofrecida por Carandini - Bruno 2008, p. 12: “il passo di Servio significa pertanto che il santuario di Fauno aveva di fronte a sé il lato lungo del Circo rivolto al Palatino, per cui il suo ingresso, impossibile dall’alto del monte, si trovava nel fondo valle, quindi *in Circo*, e implicava un transitare dalla regione XI alla X. Ma il lato lungo del Circo terminava lungo l’asse delle scale di Caco, per cui se poniamo il Lupercal e il suo ingresso a sinistra delle *scalae Caci* e del loro prolungamento stradale a valle l’area sacra in questione non avrebbe più il Circo davanti a sé e pertanto non sarebbe propriamente *in Circo*”. Los *Catálogos Regionarios* también sitúan *in circo* el *Velabrum*.

época de Augusto), en el área inmediatamente adyacente a la pendiente del Palatino⁸⁶ (los muros estrechos y paralelos no se pueden atribuir al *Lupercal*: fig. 4)⁸⁷. Ambos datos inducen a fijar, dentro del triángulo previamente reconstruido, la posición del *Lupercal* en el vértice más alejado del Palatino⁸⁸, en un punto del *vicus Tuscus* entre el *Velabrum*⁸⁹ y el *Circus*, en congruencia con las palabras de Dionisio y la secuencia topográfica establecida por las *Res Gestae* (App. II: *Opera fecit nova aedem ... Matris Magnae, Lupercal, pulvinar ad circum*)⁹⁰.

⁸⁶ Pensabene - Gallochio 2016.

⁸⁷ La reconstrucción propuesta por Carandini - Bruno 2008 resulta muy articulada (y muy improbable). Según ellos, el complejo del *Lupercal* (cueva y recinto –con el altar de Fauno y el grupo escultórico de la loba y los gemelos–) fue ‘absorbido’ dentro de las estructuras levantadas para la *silva Apollinis*: la cueva, en la reconstrucción augustea, se habría convertido en la sala circular abovedada, el recinto sagrado se habría transformado en “un ninfeo sotterraneo a tre navate ... con la scultura della lupa mentre allatta i gemelli, la *figus Ruminalis* e l’ara di Fauno” (p. 26). Así prosigue la propuesta: “Questi nuovi ambienti del Lupercale, aggiunti e collegati al ninfeo rotondo, sarebbero quindi stati deliberatamente seppelliti da Augusto e resi accessibili dal fronte del suo palazzo”.

⁸⁸ Precisamente en esta área fue identificado, hace un siglo y medio, un ‘*Lupercal*’, descubierto y olvidado, pero recientemente reaparecido en el debate científico (Vuković 2018): me refiero a la identificación como cueva de los *Luperci*, propuesta por Fabio Gori en 1867, de una serie de locales subterráneos ubicados frente a la iglesia de S. Anastasia (en el cruce de Via di S. Teodoro con Via dei Cerchi). Se trata de una estructura, en la que “da varii fori praticati nella rupe sgorgano fonti di acqua purissima, assai fredda nell’estate, tepida nell’inverno” (Gori 1867a, p. 106), excavada, al menos en parte, en la toba, “divisa in tre ambulacri, uno lungo metri 35, gli altri due metri 20, con 5 di larghezza e 2 di altezza” (Gori 1967b, p. 145). La interpretación del complejo arquitectónico, que Gori identificó erróneamente con el descrito por Marliano (y luego por Aldrovandi: interpretado por ellos como el santuario de Neptuno), es decir, con el ‘*Lupercal*’ de Carandini, fue aceptada de manera inmediata y entusiasta por Parker (aunque la descripción que hace este autor –Parker 1874; Parker 1878– difiere de la de Gori: dos y no tres locales, con una longitud de, respectivamente, 36 y 37 “yards”). Es obvio que en estas estructuras no se puede reconocer el *Lupercal* (la identificación ya fue descartada en 1867 por el arquitecto Cicconetti –Cicconetti 1867–): según se deduce de la orientación que tienen, su función originaria, antes de ser reutilizadas como cisterna (Lanciani 1880), guarda relación con el adyacente Circo Máximo (para un mapa del área con una representación de las estructuras, vid. Platner 1911, fig. 17). Vuković 2018, p. 43: “One feature that makes the Gori-Parker hypothesis attractive is the presence of running water as we saw that the only substantial description of the cave in antiquity (by Dionysius) explicitly involves a spring”. Lanciani, que tuvo la oportunidad de analizar cuidadosamente estas estructuras durante la construcción de la cloaca del Coliseo, no menciona, a pesar de conocer la tesis de Gori y Parker, ni el *Lupercal* ni el manantial. Lanciani sabía bien que aquellos anchos y estrechos locales no guardaban relación con la sala circular abovedada (= el *Lupercal* de Carandini) descubierta en el siglo XVI (Lavagne 1988, p. 206 cae en el mismo error que Gori), que el autor situaba cerca de S. Anastasia e identificaba con el *Lupercal*. Para una visión general de los manantiales, vid. Cressedi 1984; Annoscia 2007 (en p. 52 un resumen de las diversas hipótesis formuladas sobre la fuente del *Lupercal*); Lombardi - Corazza 2008 (en p. 194 sitúan la fuente del *Lupercal* “al piede nord occidentale del Palatino”).

⁸⁹ Sobre la identificación del *Velabrum*, vid. Coarelli 2012; para el *Velabrum minus*, vid. Cecamore 2002. No creo que se pueda aceptar la reconstrucción propuesta (en varias ocasiones) por Wiseman (Wiseman 2013, con indicación de los trabajos anteriores) respecto a la extensión de la *infima Nova via* hasta S. Teodoro (aunque sus críticas del uso excesivo y no respaldado por las fuentes del término *Velabrum* son correctas). Con *Velabrum*, en sentido amplio, se indicaba toda el área situada entre el Aventino y las laderas noroccidentales del Palatino, hasta la *infima Nova via*, en las cercanías del sepulcro de *Acca Larentia*, de la *porta Romanula* y del santuario de *Aius Locutius*. La mención de un *sacellum Velabrum* (en Varro, *Ling.* 5.43-44, a pesar de que el texto esté corrupto) no permite equívocos (otra cita explícita en Plut. *Rom.* 5): aunque solo sea un fósil topográfico, demuestra la extensión del *Velabrum* en la época más arcaica. Parece claro que la contracción del significado de *Velabrum* está relacionada de alguna manera con el *vicus Tuscus* (en las fuentes, las dos acepciones de *Velabrum* están topográficamente ‘separadas’ por el *vicus Tuscus*), y este, a su vez, con las obras de canalización realizadas por los Tarquinios. Sobre el *Velabrum* como zona sujeta a la inundación periódica (anual) del Tíber, y no como pantano permanente, vid. los múltiples trabajos de Ammerman (Ammerman 2013, con bibliografía anterior). Para un análisis estrictamente filológico de Varrón (*Ling.* 5.43-44), vid. Kokoszkiwicz 2009.

⁹⁰ El nexo *Lupercal-Circus* está visualmente presente en un mosaico de Gerona (datado a mediados del siglo IV d.C.), en el que, inmediatamente detrás de los *carceres* del Circo Máximo, se aprecia la escena del amamantamiento de los gemelos por la loba. Vid. Dulière 1979, fig. 120.

Esta ubicación, por último, concuerda con la mención a las *radices Palatii*, una expresión con la que se indica la franja de tierra que discurría entre el final de la pendiente y la base de la colina (en *radices Palatii* se ubican expresamente el *lucus Vestae*, la *Regia* y el templo de *Iuppiter Stator*)⁹¹, e igualmente se aviene con el meticuloso análisis geológico realizado por De Angelis d'Ossat⁹², que ha revelado que el sedimento más adecuado para hospedar el *Lupercal* –una gruta con fuentes, situada a una altura tal que quedaba fuera del alcance de las aguas desbordadas del Tíber– era “il potente banco di grosse ghiaie, calcaree e silicee, poco cementate, permeabilissimo all’acqua”⁹³, presente a una cota inferior a 11.65 mts.⁹⁴

Añado (y con ello concluyo el análisis de la topografía del *Lupercal*) un último dato que aporta una nueva confirmación a la ubicación que se defiende en esta hipótesis: los versos de Virgilio en los que Evandro conduce a Eneas del *forum Boarium* a su morada⁹⁵, un *tour* en el que se muestra una ciudad arcádica que, en parte, ya se encuentra estructurada topográfica y religiosamente. El testimonio, ignorado en el debate reciente, tiene, en mi opinión, alguna utilidad (de hecho, se cita con cierta frecuencia en trabajos del siglo XIX): después de enseñar a Eneas el *ara* de la madre *Carmenta*, Evandro recorre el *vicus Iugarius* y muestra a su huésped, en primer lugar, el sitio del *asylum* romúleo (ubicado *inter duos lucos*) y, a continuación, el *Lupercal*⁹⁶.

Aunque, evidentemente, es imposible establecer el punto preciso desde el que Evandro señala a Eneas el *Lupercal* (una obra poética no es un ensayo de topografía), si se admite que la secuencia tiene cierta coherencia topográfica (y no encuentro razones para que no la tenga), el arcadio debía de encontrarse en un punto muy avanzado del *vicus iugarius* (de lo contrario, la depresión *inter duos lucos* del Capitolio no habría sido visible)⁹⁷: no hay más que observar cualquier mapa del centro de Roma para comprobar que Virgilio (es evidente que el poeta imagina esta área sustancialmente libre de construcciones, como hace Livio para la época romúlea –1.4.6: *Vastae tum in his locis solitudines*

⁹¹ Sobre el significado topográfico de *radices Palatii*, vid. Cecamore 2002.

⁹² De Angelis d'Ossat 1934.

⁹³ De Angelis d'Ossat 1934, p. 84.

⁹⁴ De Angelis d'Ossat 1934, pp. 86-87: “Il *Lupercal* doveva essere *sub monte* a così bassa quota da essere lambito almeno dalle inondazioni ... Questa condizione si verifica sempre più sicuramente quanto più ci si avvicina al Tevere –per la pendenza della valletta– e cioè all’angolo N-O del Palatino, dove appunto vi saranno le maggiori probabilità per il ritrovamento”.

⁹⁵ Verg. *Aen.* 8.337-365.

⁹⁶ Grimal 1948, p. 350: “En suivant le *Vicus Iugarius*, Évandré montre à son hôte des sites plus lointains: à gauche, le bois de l’*asylum* (qui ne devient visible qu’une fois contourné l’angle de la colline), à droite le *Lupercal*, au flanc du Palatin, et, en face, de l’autre côté de la vallée, ‘le bois de l’Argilète sacré’”.

⁹⁷ Recientemente, sobre el *asylum*, Marcattili 2014.

erant-) ⁹⁸ difícilmente podría referirse a un *Lupercal* situado a la derecha de las *scalae Caci* o excavado en la pendiente oriental de la colina.

Al final de este *excursus*, del que emerge la ineludible necesidad de rechazar la identificación del *Lupercal* con el edificio abovedado recientemente redescubierto ⁹⁹ (recuerdo, por concluyentes, las palabras de Adriano La Regina: “Avvenimento sensazionale. Ma Romolo e Remo non c’entrano”) ¹⁰⁰, se puede concluir que, a pesar de que ningún monumento hoy visible puede identificarse con el *Lupercal*, sabemos dónde se encontraba y dónde debería ser buscado el *antrum*, eje absoluto de la ritualidad de los *Lupercalia* (pues del *Lupercal*, según Varrón, derivarían su nombre los *Luperci*) ¹⁰¹.

Cierro esta sección, antes de continuar analizando la parte ‘dinámica’ de la topografía y de la ritualidad, con una ‘simple’ pregunta: ¿qué representa una cueva? A pesar de su rica polisemia, que ciertamente no se puede abordar en unas pocas líneas, se puede afirmar que en muchas culturas, incluidas la griega y la romana-italica, la cueva simboliza, casi en términos arquetípicos, sobre todo una puerta (así como la cavidad vertical) que permite, en expresión de Ustinova, la “penetration of the lower tier of the cosmos, the world of the dead and the chthonic gods”, un “underground passage to the netherworld” ¹⁰².

Aunque, obviamente, las generalizaciones no son de aplicación en este caso, cabe en todo caso preguntarse si es posible que también el *Lupercal* represente un acceso al mundo infernal, al igual

⁹⁸ Serv. *ad Aen.* 8.98: *CUM MUROS ARCEMQUE PROCUL Palatinum vidit. nec situm praesentem considerare debemus: tunc enim nullis obstantibus aedificiis et Tiberi per lupercal, ut diximus, fluente, facile mons poterat videri Palatinus.*

⁹⁹ Quienes han propuesto la identificación se han visto obligados a ‘maltratar’ todas las fuentes, llevando a cabo un evidente e injustificado forcejeo con Dionisio (según ellos, no habría descrito el *Lupercal* contemporáneo y visible), Velejo (habría dado indicaciones genéricas) y Servio (habría ubicado *in circo* un monumento abierto en el corazón de la toba palatina).

¹⁰⁰ De “La Repubblica”, 22 noviembre 2007. Sobre el valor que se debe atribuir a la sala circular: la identificación con el *Lupercal* ya fue propuesta por Lanciani 1880, p. 21 (también Lanciani 1894, p. 32: “Forse alla stessa epoca appartiene la scoperta del ninfeo (Lupercal?) alle radici del monte, presso s. Anastasia”) e inmediatamente rechazada por Hülsen (Jordan - Hülsen 1907, p. 134, n. 61), que a su vez reconoció en la estructura el ninfeo de una casa particular. Recientemente Coarelli 2012, p. 395: “si trattava, a mio avviso, di un monumentale *fulgur conditum*, destinato a segnalare il punto dove, subito dopo il 36 a.C., si era abbattuto un fulmine, designando così il luogo destinato ad accogliere il tempio di Apollo”. Sobre el episodio del rayo y la construcción del templo de Apolo, *vid.* Hekster - Rich 2006.

¹⁰¹ Añado una última hipótesis, de Cecchelli 1943, que afirmaba que S. Anastasia se había construido en estrecha relación con el *Lupercal*. Se trata de una idea muy sugestiva, y probablemente acertada. Carandini - Bruno 2008, p. 117: “la chiesa apparirebbe accostata intenzionalmente al Lupercal, nel tentativo di purificare ed esorcizzare quell’oscuro abitacolo del demonio ... Non sappiamo se si arrivò addirittura a riconcepire il santuario in grotta pagana come replica della grotta di Betlemme”. No excluyo una cierta ‘rivalidad’ entre la cueva pagana del diablo (Pan-Fauno) y la gruta cristiana de la Natividad (ya presentada por Jerónimo –*Interpretatio libri Didymi Alexandrini de Spiritu Sancto*, 105: *Illico ego velut postliminio Ierosolymam sum reversus et post Romuli casam et ludorum Lupercalia diversorium Mariae et Salvatoris speluncam aspexi*–): la basílica pudo constituir “un tentativo di cristianizzare il luogo del *Lupercal*” (De Stefani en Carandini 2013, p. 162). *Vid.* también Brandenburg 2004, p. 135; Carandini - Bruno 2012; Carandini 2013. Para S. Anastasia, *vid.* Whitehead 1927; Krautheimer 1937, pp. 43-63; Deichmann 1943; Cecchelli 1993; Cecchelli 2000.

¹⁰² Ustinova 2009, p. 31. Sobre las cavidades verticales como vía de contacto con la dimensión infernal, *vid.* De Sanctis 2014.

que la caverna de los *Hirpi Sorani* y los muchos lugares que se mencionan en las fuentes como *spiracula Ditis, aditus inferorum, inferorum ianua* o *locus per quem ire potuit ad inferos*¹⁰³. A esta segunda pregunta, precisamente, intentaré responder en las páginas que siguen.

ENTRE LÍNEAS Y CÍRCULOS: LA RUTA Y LA DIALÉCTICA INTERIOR-EXTERIOR

Continuando con el análisis de la topografía, una vez tratado lo relativo al *Lupercal*, donde se expresa el carácter ‘estático’ de la primera fase del rito de los *Lupercalia* (más adelante se volverá sobre ella para una investigación en detalle), es momento de examinar los lugares que corresponden a la parte dinámica de la ceremonia, la carrera que los *Luperci* realizaban al finalizar el sacrificio.

Como es bien sabido, los *Lupercalia* constituyen un espinoso rompecabezas, un conjunto incompleto de fragmentos que hay que enlazar con habilidad para ver –o entrever, al menos– una imagen medianamente coherente. Pues bien, la relación entre los *Luperci*, que corren y golpean con látigos a la gente, y el ambiente (construido religiosa y culturalmente) es una de las piezas más importantes de ese rompecabezas y, al mismo tiempo, una de las más infravaloradas y menos explotadas con vistas a comprender los significados que la celebración ha ido asumiendo a lo largo del tiempo.

PROCESIÓN Y *CIRCUMAMBULATIO*

Durante décadas, a partir de una hipótesis formulada por Preller y perfeccionada más tarde por Jordan¹⁰⁴, se ha creído que los *Luperci* realizaban una carrera alrededor del Palatino, razón por la cual se ha buscado una conexión entre la ceremonia y el pomerio romúleo de la colina. Contra esta reconstrucción, que al punto fue aceptada (casi) universalmente, se han levantado críticas –pocas, pero influyentes–, que han propuesto ‘alterar’ el escenario de la *performance*, limitándolo sustancialmente a un recorrido lineal a lo largo de la *Sacra via*. El ‘nuevo’ itinerario fue elaborado, hace más de medio siglo, por Kirsopp Michels¹⁰⁵, cuya tesis, tras haber encontrado el apoyo de

¹⁰³ Verg. *Aen.* 7.568; Serv. *ad Aen.* 7.563; Donat. 7.563.

¹⁰⁴ Preller 1858, pp. 339-349, 370-374; Jordan 1871, p. 269: la circularidad de la carrera de los *Luperci* sería la prueba de la existencia del pomerio romúleo descrito por Tácito (en mi opinión, el pomerio romúleo de Tácito es solo una invención ‘tardía’). Un análisis detallado de las ideas de ambos en Ziolkowski 2014-2015.

¹⁰⁵ Kirsopp Michels 1953.

algunos (no muchos) estudiosos (Gjerstad, Flobert, Tennant)¹⁰⁶, ha sido recientemente reformulada y perfeccionada por Ziolkowski¹⁰⁷.

Esta rígida contraposición entre un camino circular y otro lineal¹⁰⁸ corresponde a la distinción entre aquellas que, en ámbito religioso, son las dos formas fundamentales –con valores y finalidad muy diferentes– de definición, creación y apropiación del espacio: la ‘circumambulación’ (*circumambulatio*) y la procesión.

Me permito citar, dada la necesidad de proporcionar primero una definición que posibilite una distinción a nivel funcional entre el significado religioso de procesión y el de ‘circumambulación’, las palabras de Grimes¹⁰⁹: “La processione è il movimento solenne, lineare e ordinato di un gruppo di persone, attraverso uno spazio ben caratterizzato, fino a una destinazione nota, per dare testimonianza, recare un oggetto di devozione, compiere un rito, acquistare merito o per visitare un luogo sacro ... Lo spazio rituale della processione è lineare; esso si trasforma in bilineare quando si prevede un ritorno al punto di partenza. Questa linearità è l’elemento che distingue la processione dalla circumambulazione, che è un movimento ‘intorno’ a qualche cosa di sacro e non ‘verso’ un luogo particolare. Anche quando la processione ritorna al suo punto di partenza, comunque, il percorso non è un *continuum*: il movimento è sempre orientato verso una destinazione piuttosto che intorno a un centro ... Mentre la circumambulazione di solito santifica e protegge un luogo lungo tutta la sua circonferenza, la processione di norma collega due diversi ordini spaziali, per esempio un ordine civile e uno sacro, oppure uno urbano e uno rurale”¹¹⁰.

La religión romana, como de hecho todas las grandes religiones, conoce numerosos casos de procesiones y ‘circumambulaciones’, tanto ordinarias como extraordinarias. Una procesión es, por ejemplo, aquella de carácter no ordinario que se realiza con ocasión de un triunfo y cuya meta final es el templo de Júpiter (el recorrido todavía es objeto de debate)¹¹¹, o la que se ejecuta cada 25 de abril durante los *Robigalia* (aunque todavía se discute sobre la ubicación exacta del santuario de *Robigus*), o la de los *Argei*, que con múltiples etapas (tantas como los *sacraria Argeorum*, 27),

¹⁰⁶ Gjerstad 1962; Flobert 1983; Tennant 1988.

¹⁰⁷ Ziolkowski 1998-1999; Ziolkowski 2014-2015.

¹⁰⁸ Se han propuesto también soluciones de compromiso, sobre las cuales volveré más adelante.

¹⁰⁹ Grimes 1994, p. 433.

¹¹⁰ Sobre la ‘circumambulación’, *vid.* la entrada de Eck en la misma (pp. 100-102). En p. 100: “Circumambulazione è un termine rituale che letteralmente significa l’atto di ‘percorrere un cerchio’ intorno a luoghi, persone oppure oggetti sacri ... Si cammina intorno a ciò che è separato, circoscritto in quanto caricato di valore oppure sacro; si potrebbe dire che la circumambulazione separa qualcosa circoscrivendola mediante il corpo ... è un rito che contemporaneamente pone al centro e unisce insieme”.

¹¹¹ Coarelli 1968; Wiseman 2007a; Östenberg 2010.

culmina con el lanzamiento al Tíber de muñecos de junco (de tamaño natural, con los brazos y las manos atados).

Un ejemplo de ‘circumambulación’ es la ceremonia de purificación del *amburbium* y su correlato extraurbano, el *sacrificium ambarvale* llevado a cabo con *ambarvales hostiae*, víctimas sacrificiales que se conducían alrededor de los campos¹¹². Otro ejemplo de ‘circumambulación’ (a escala muy reducida) se da en el *circumire* alrededor de los altares entonando los *laudes* de la divinidad¹¹³, práctica propia de los Salios *qui tripudiantes aras circumibant*¹¹⁴, y que, al proceder *circum aras*, combinaban el canto y el movimiento rítmico (al igual que los *fratres Arvales* en el interior del templo de *Dea Dia*)¹¹⁵.

Volviendo, pues, a los *Lupercalia*, es obligado formular la pregunta: ¿fueron una procesión o una circumambulación? Ni que decir tiene que el valor de la respuesta que se dé a esta cuestión, lejos de limitarse a la comprensión de la topografía –un elemento de importancia absoluta, pero secundario y subordinado a la superestructura ideológica–, sino que concierne de modo muy directo al significado que debe atribuirse a la ceremonia, difícilmente separable de la contextualización espacial (en especial, en lo que respecta al período más antiguo, cuando el sentido de la celebración se encuentra, como veremos, fuertemente vinculado a la relación dialéctica entre los conceptos de interno y externo respecto al área habitada y delimitada).

Aunque el argumento ha sido objeto de múltiples trabajos en años recientes, entre los cuales es preciso recordar los de Coarelli, en los que éste postula, de modo convincente, que no se abandone la idea del recorrido circular¹¹⁶, considero necesario volver a analizar minuciosamente la cuestión, no

¹¹² En cambio, son una construcción moderna (ya elaborada en 1500), carente por entero del soporte de las fuentes, los *ambarvalia* concebidos como ceremonia unitaria ejecutada por los *fratres Arvales* y destinada a la purificación del *ager Romanus* (en su versión reducida de *ager Romanus antiquus*). Vid. Ziolkowski 2009.

¹¹³ Mar. Vict. 6.58.8: *Antiqui deorum laudes carminibus comprehensas circum aras eorum euntes canebant*.

¹¹⁴ Serv. ad Aen. 8.285. Liv. 1.20.4: *arma, quae ancilia appellantur, ferre ac per urbem ire canentes carmina cum tripudiis sollemnique saltatu*. La danza ejecutada por los *Salii*, aunque ha motivado en los últimos años la publicación de excelentes trabajos, debería ser objeto de un ulterior estudio que destaque las distintas fases rituales. Por citar un solo ejemplo, Parodo 2014, p. 196, describe con las siguientes palabras el ritual saliar: “Essenzialmente consisteva in un’attività guerriera mimata basata su una danza circolare (*ampruatio*), scandita da un ritmo ternario (*tripudium*), accompagnata dalla percussione degli *ancilia* e dall’intonazione di inni (*versus*) e litanie (*axamenta*)”. Entre los trabajos recientes, vid. al menos, con bibliografía anterior, Torelli 1997a; Habinek 2005; Sarullo 2014; Alonso Fernández 2016a; Ferri 2016.

¹¹⁵ CIL VI 2104: *Ibi sacerdotes clusi, succincti, libellis acceptis carmen descendentes tripodauerunt in uerba haec*. Sobre los *fratres Arvales*, Paladino 1988; Scheid 1990. Sobre la danza romana, vid. Giannotta 2004, que atribuye al *tripudium* “an apotropaic or protective function”. Es instructiva, y de alguna manera clarificadora, la comparación con el *ahtrepuřatu* (en el alfabeto latino: *atripursatu*, *atropusatu*, *ahatripursatu*) de las *Tablas Eugubinas* (TE IIa 24, 25, 31, 38; IIb 18; Vb 16, 36; VIIa 23, 36), reconducible a un tema **a-tri-pod-ā-tod* equivalente a *tripudium*. Vid. Lacam 2011, cuyas conclusiones sobre el significado ritual de la danza, definido como uno “des instruments destinés à faciliter la communication entre les mondes humain et divin, à convoquer les divinités” (p. 13), son perfectamente aplicables al contexto romano.

¹¹⁶ Coarelli 2005; Coarelli 2012: reconstruye los *Lupercalia* como una ‘circumambulación’ alrededor del Palatino, ampliada en un momento posterior hasta el Foro. Así se expresa sobre la centralidad asumida por el Foro Coarelli 2005, p. 36 (aceptado por Carafa 2006): “Sembra ragionevole pensare che tale prolungamento fino al Foro costituisca

para demostrar –o volver a demostrar– punto por punto la circularidad, sino para ofrecer una visión espacial diacrónica: se aceptará la circularidad, una vez llevado al cabo el análisis de las fuentes, solo como punto de partida y se propondrá una lectura que no comprima temporalmente el dictado de los testimonios antiguos, a fin de evitar el gran error metodológico que conduce bien a la construcción de un contenedor indefinido en el que, de forma confusa, se busca fijar todo (método que podríamos definir como aglutinante), bien a arbitrarias e injustificadas selecciones y forcejeos exegéticos¹¹⁷.

La religión romana es esencialmente conservadora, pero en modo alguno inmutable¹¹⁸: considero que este principio también debe aplicarse a la topografía de los *Lupercalia*.

LOS TESTIGOS

Partiendo de la consideración de que los testigos, en su plurisecular horizonte temporal, no suelen proporcionar informaciones precisas y detalladas (esto es, punto de partida, punto de llegada e itinerario), anticipo que los términos utilizados para describir la carrera no parecen oscilar entre ‘circumambulación’ y procesión, un ‘problema’ moderno que obviamente no figuraba entre las preocupaciones narrativas de los antiguos, sino más bien entre expresiones que simplemente describen el ‘correr’ en medio de la ciudad y de los ciudadanos (más concretamente, un correr que en apariencia se podría definir como ‘desordenado’ y ‘multidireccional’) y expresiones que, sin ser inequívocamente interpretables, orientan hacia la definición de una ‘trayectoria circular’.

El ‘problema’ (en realidad, no lo es) consiste en ordenar y conciliar (si es posible, y cuando sea posible) las dos categorías de información, así como en superar la rigidez de la mayoría de las propuestas interpretativas para conformar una o más imágenes espaciales y, en consecuencia, uno o más significados diacrónicamente vinculados a la *performance* de los *Luperci*.

un’aggiunta al percorso originario, nel quale si può riconoscere una sorta di *amburbium*, e cioè una *lustratio* del solo Palatino, aggiunta introdotta quando il centro della città si era ormai spostato nel Foro, anzi più precisamente nel *Comitium*: la tradizione mitistorica riconosceva nella *figus Navia* nient’altro che lo stesso fico del *Lupercal*, trasferito magicamente nel *Comitium* da Atto Navio, e allo stesso modo si deve intendere il collocamento di una statua della lupa nello stesso luogo. Non a caso, il primo episodio veniva attribuito all’epoca di Tarquinio Prisco, quando effettivamente il Foro sarebbe diventato il centro politico della città. Ciò permette di spiegare anche la tradizione, riportata da Plutarco, che colloca in prossimità del *Comitium* anche il *Mundus*. Mi sembra così che il prolungamento fino al Foro del percorso dei Luperci trovi la sua migliore spiegazione”. Acepto la hipótesis relativa al Foro (también en su aspecto cronológico), pero no la afirmación sobre la ubicación de la *figus Ruminalis* en el *Comitium* desde la época arcaica.

¹¹⁷ Un ejemplo ilustre del método aglutinante: Preller 1858, pp. 344-345, consciente de la heterogeneidad de los testimonios, imaginó (el término es más que apropiado) que la ceremonia constaba de dos fases: una ‘circumambulación’ de las víctimas sacrificiales limitada a la “Palatinische Altstadt” y una carrera (que Preller define como *discursus*) a través de la *Sacra via* y el Foro. La propuesta de las dos fases no encuentra el menor apoyo en las fuentes (de hecho, ciertos detalles –como la ‘circumambulación’ de las víctimas sacrificiales– entran abiertamente en contradicción con los autores antiguos).

¹¹⁸ North 1976; Beard 1987; Rüpke 2012.

Tras este rápido, pero necesario, preámbulo, paso al análisis de los testimonios antiguos¹¹⁹, comenzando por el examen de los textos que se refieren a la circularidad (en los que, de hecho, se ha centrado el debate):

Varro, *Ling.* 6.34: *Ab diis inferis Februarius appellatus, quod tum his paren<te>tur; ego magis arbitror Februarium a die februato, quod tum februatus populus, id est lupercis nudis lustratur antiquum oppidum Palatinum gregibus humanis cinctum.*

Fasti Polemii Silvii (Degrassi p. 265): *Februarius dictus a febro verbo, quod purgamentum veteres nominabant, quia tum Romae moenia lustrabantur.*

Plut. *Rom.* 21.5: Καὶ γὰρ ἀρχομένους τῆς περιδρομῆς τοὺς Λουπέρκους ὁρῶμεν ἐντεῦθεν, ὅπου τὸν Ῥωμύλον ἐκτεθῆναι λέγουσι.

Dion. Hal. *Ant. Rom.* 1.80.1: ἡνίκα χρῆν τοὺς περὶ τὸ Παλλάντιον οἰκοῦντας τῶν νέων ἐκ τοῦ Λυκαίου τεθυκότας περιελθεῖν δρόμῳ τὴν κόμην γυμνοὺς ὑπεζωσμένους τὴν αἰδῶ ταῖς δοραῖς τῶν νεοθύτων. Τοῦτο δὲ καθαρμὸν τινα τῶν κωμητῶν πάτριον ἐδύνατο, ὥς καὶ νῦν ἔτι δρᾶται.

El testimonio de Varrón ha devenido, de forma inexplicable, una *crux* exegética. Algunos errores interpretativos, de hecho, se han reiterado haciendo más oscuro lo que realmente no lo es tanto... Ha creado problemas, sobre todo, la definición correcta de los roles desempeñados por los diferentes protagonistas o, lo que es lo mismo, la exacta comprensión de la metáfora ‘bestial’ relativa al *gregibus humanis cinctum*: Preller creía que *greges* se refería a las víctimas sacrificiales¹²⁰, mientras que Jordan interpretó la expresión (y muchos otros después de él: de Unger y Wissowa hasta Wiseman) en relación con los *Luperci* (= *capri*)¹²¹. Sin embargo, cuando se prescinde de estas ideas preconcebidas, que de una manera u otra orientan, e invalidan, la exégesis, resulta patente que la expresión *greges humani* alude al *populus* que es objeto (= protagonista ‘pasivo’) de la purificación

¹¹⁹ Varro, *Ling.* 6.34; Dion. Hal. *Ant. Rom.* 1.80.1; Ov. *Fast.* 2.31, 371-372; 5.101-102; Plut. *Rom.* 21.5; Censorinus, *DN* 22.13-15; August. *De civ. D.* 18.12; Prudent. *Perist.* 10.161-165; *Fasti Polemii Silvii* (Degrassi p. 265).

¹²⁰ Explicaba el adjetivo *humani* a partir de Paul. Fest. 91 L.: *humanum sacrificium dicebant, quod mortui causa fiebat.*

¹²¹ Wissowa 1912, p. 500, a diferencia de Jordan y Unger, fundamenta su afirmación en la definición de los *Luperci* como *creppi*. Unger 1881, p. 56, incluso llega a comparar a los *Luperci* con las víctimas sacrificiales de las ceremonias lustrales (Kirsopp Michels 1953, p. 39 n.10: “It would be difficult to find in Roman ritual a parallel for an officiating priest enacting the part of the sacrificial victim”). Jordan cambia su posición unos años más tarde, en su edición de la *Römische Mythologie* de Ludwig Preller, en la que (Preller - Jordan 1881, p. 389, n.4) escribe: “die luperci sind während der Ceremonie ‘Wölfe’”. Wiseman 1995a, pp. 81-82 (como Wissowa, usa el testimonio concerniente a los *creppi*). Según Kirsopp Michels 1953, p. 49, “*grex humanus* could mean ‘a horde of the dead’”.

realizada por los *Luperci*¹²². Del mismo modo, parece evidente que *cingere* no puede tener el valor de *ciurcumire* (como pretendía Preller, para quien las víctimas sacrificiales habrían tenido que completar un circuito alrededor del objeto de la purificación), sino que indica más bien el carácter estático del pueblo, contrapuesto al movimiento (= acción purificadora) de los *Luperci*.

Lo dicho es evidente: *id est* introduce una explicación en la que a *februatus* corresponde *lupercis nudis lustratur*, y *populus* se relaciona con *antiquum oppidum Palatinum gregibus humanis cinctum*. También es bastante obvio, aunque no se diga explícitamente, que la imagen de una colina rodeada (*cinctum*) por un *populus* que será *februatus* sugiere una espacialidad del ritual en forma de ‘anillo’ (un recorrido ‘circumambulatorio’ que comienza y termina en el mismo punto: de A a A): en caso contrario (una trayectoria lineal de A a B, o un recorrido con una ida y una vuelta, A > B > A), el uso del participio del verbo *cingo* sería poco comprensible (y aún lo sería más si la actividad de los *Luperci* se hubiera desarrollado única, o principalmente, en la *Sacra via*)¹²³.

La ubicación de la gente –que rodea, situada en su exterior, el *oppidum*– no puede sino indicar el camino que siguen los *Luperci* (las críticas a esta observación me parecen totalmente gratuitas e injustificadas)¹²⁴.

Si lo anterior aclara la sintaxis del pasaje, no proporciona, sin embargo, la clave semántica para descifrar la expresión final (la metáfora ‘animalesca’), cuya peculiaridad indujo a Mommsen (y más recientemente a Wiseman) a considerarla sin sentido: el alemán propuso enmendarla, basándose en los *Fasti* de Polemio Silvio, con *regibus moenibus cinctum*¹²⁵.

En realidad, no hay la menor necesidad de corregir el texto. Simplemente, ha de ser interpretado: solo se necesita entender, dentro de las coordenadas lógicas del autor (aclarando el significado de la metáfora), por qué Varrón equipara el *populus* con los rebaños. Si, para Varrón, los *Luperci* se identifican con, o derivan de, los ‘hombres lobo’ de la tradición arcádica¹²⁶, los *greges*

¹²² Sobre el ablativo *lupercis nudis*, Radke 1989, p. 129: “Der Ablativ *lupercis nudis* gibt zu erkennen, daß Varro die *luperci* gleichsam als ‘Mittel oder Werkzeug’ der *februatio* ansah”. Scholz 1981, p. 312: “Die Luperker und ihr Lauf sind dabei das Mittel, nicht die ‘Reiniger’ selbst (nicht: *a lupereis*, sondern: *lupercis lustratur*), wenn nicht gar die Hauptwirkung der *lustratio* von heissem Salz ausgeht, das durch die Stadt getragen wurde (Varro, *ap. Cens.* 22, 15)”.

¹²³ *Cingere* también puede tener otros significados. Por ejemplo, en Cic. *Rep.* 2.11: *Cuius is est tractus doctusque muri cum Romuli tum etiam reliquorum regum sapientia definitus, ex omni parte arduis praeruptisque montibus, ut unus aditus, qui esset inter Esquilinum Quirinalemque montem, maximo aggere obiecto fossa cingeretur vastissima*. El significado de *cingere* como ‘proteger, defender’ es obviamente una evolución del originario (‘circundar, rodear’). A menos que pensemos que los ‘rebaños humanos’ estaban, inexplicablemente, defendiendo el Palatino, es preferible preservar el significado tradicional de ‘circundar, rodear’.

¹²⁴ Fiorentini 2007-2008, p. 1018, propone que el rebaño humano “sta all’interno del circuito percorso dai luperci”.

¹²⁵ *CIL* I¹, p. 364. Wiseman 2013, p. 240: “the final phrase is baffling, but no plausible emendation has been suggested”.

¹²⁶ August. *De civ. D.* 18.17. Radke 1989, p. 126 cree que Agustín esté aquí malinterpretando a Varrón (“Augustinus mißverstand Varro, wenn er ihm aufgrund der Gegenüberstellung von *Lupercalia* und Lykaia die Annahme zuschreibt, die römischen *luperci* seien aus dem arkadischen Werwolfsglauben entstanden”). Sobre los ‘hombres lobo’, *vid.* Eisler 1951; Cataldi 1992 (sugiere interpretar el término *luceres* –una de las tres tribus originarias de Roma– como ‘hombres lobo’: hipótesis tan sugestiva como improbable).

deberían ser aquí los ‘mismos’ (en versión humana) que aparecen en Servio, *ad Aen.* 8.343: *lupercal, quod praesidio ipsius numinis lupi a pecudibus arcerentur*¹²⁷. De esta manera, si he interpretado bien el significado de la frase, Varrón establece entre los *Luperci* y la gente una relación similar a la que se da entre los lobos y los animales de un rebaño: probablemente la carrera desordenada de los *Luperci* entre una multitud localizada en el exterior evocaba de alguna manera el asalto de un grupo de lobos sobre un rebaño¹²⁸.

Incluso el uso del plural *gregibus* ha creado problemas de interpretación¹²⁹, pero la explicación en este caso es bastante sencilla: el *populus* no debía situarse alrededor del Palatino de manera ordenada y continua, sino fraccionado en grupos fácilmente comparables a una multiplicidad de *greges*¹³⁰.

Antes de abandonar (momentáneamente) el texto de Varrón, conviene prestar atención a un último detalle, una aparente contradicción interna que se aclarará con el análisis del segundo testimonio (de hecho, constituye la premisa para la comprensión del mismo): en la primera parte, la *lustratio* tiene por objeto el *populus*; en la segunda –parte explicativa–, el *oppidum* (rodeado en su exterior por el *populus*).

Además del Reatino, también los tardíos *Fasti* de Polemio Silvio, autor cristiano que vive en el siglo V d.C. en la Galia, proporcionan una información que respalda expresamente la tesis de la circularidad: *Februarius dictus a febro verbo, quod purgamentum veteres nominabant, quia tum*

¹²⁷ Otra opinión en Foucher 1976, p. 275: “Je verrais plutôt dans le mot *grex* un écho, conscient ou non, d’une tradition selon laquelle Faunus, sous la forme d’Inuus, présidait à la fécondité des troupeaux”.

¹²⁸ ¿*Luperci* : *greges humani* = predadores : presas? Volveré más adelante sobre los significados de la celebración, pero ya anticipo que esta podría ser una de las claves de lectura. Vuković 2018, p. 46: “Although Varro might have (consciously or not) chosen the ambiguous word *grex* to denote ‘groups of men’ (rather than some other phrase) in the context of the Palatine because earlier on in the same work he derives Palatine from *balare* (‘to bleat’) (Ling. 5.53)”.

¹²⁹ Radke 1989, pp. 129-130: “Die drei letzten Wörter *gregibus humanis cinctum* passen nicht zusammen: *grex* ist für Menschen nirgends im Plural belegt; ferner kann man von *grex poetarum* sprechen, bedient sich aber nie eines adjektivischen Attributs (*grex humanus*); *cinctus* endlich wird zwar häufig für die nur mit einem Fell bekleideten Ausführenden eines Kultaktes gebraucht, ist hier aber fehl am Platze. Statt einen vorgefaßten ‘Sinn’ beweisen zu wollen, sollte man die Unmöglichkeit einer Erklärung zugeben, da durch die Überlieferung diese Partie entstellt wurde”.

¹³⁰ Diferente interpretación en Pötscher 1984, p. 223, si bien el autor defiende la circularidad de la ceremonia: “Wenn es sich in irgendeiner Form um die Abwehr (irgendwelcher) Wölfe handelt ... daß Wölfe nicht in einer Art von Schlachtreihe, wie eben menschliche Feinde es zu tun pflegen, angreifend vorgestellt werden konnten und daß man diesen Tieren eben darum nicht in einer solchen etwa auf der Sacra Via wirksam begegnen konnte. Wölfe, überhaupt angreifende Tiere kommen von allen Seiten und nicht in einer geordneten Schlachtreihe, die sich artig auf die so bevorzugte Straße beschränkte”. En p. 224: “Bei der enormen Genauigkeit und Ängstlichkeit der Römer in religiösen Bereichen, der formalistischen Präzision in ihrem Rechtsdenken –auch der Schutz der Siedlung gehört hierher– und der sorgsamsten Art der Römer überhaupt muß das zu schützende Objekt, hier der Palatin, von allen Seiten mit sicherer und wirksamer Kraft gegen die Wölfe abgeschirmt werden. Dies kann man nach ihrer Auffassung am besten durch eine Umkreisung erreichen, weil ja der magische Kreis alles einschließt und über den Augenblick hinaus als wirksam gedacht wurde”. Una alternativa, bastante improbable y carente del apoyo de las fuentes, consistiría en pensar que las personas participaban organizadas de acuerdo con una de sus particiones internas (por *gentes*, por ejemplo).

*Romae moenia lustrabantur*¹³¹. Estos *Fasti* ofrecen el único testimonio en el que el significado que se atribuye a la carrera de los *Luperci* (es evidente que el autor se refiere a los *Lupercalia*, aunque no se mencionen explícitamente)¹³² está relacionado con la muralla de Roma (*Romae moenia*), y no, como en otras fuentes, con el pueblo o, genéricamente, con la ciudad.

La condición de *unicum* del dato ofrecido por Polemio Silvio adquiere sentido pleno y coherencia una vez que, comparado con el texto de Varrón, se constata que los muros que se mencionan han de ser los viejos *moenia* del *antiquum oppidum* del Palatino (los muros del Palatino no existen desde el siglo VI a.C.) y no los contemporáneos de Polemio. A la conclusión conducen otros elementos de texto: el pasado *lustrabantur*, el adverbio *tum* y la referencia a los *veteres*¹³³.

La explicación de Polemio Silvio, admitiendo que el texto no esté corrupto (Ziolkowski ha propuesto enmendar *Romae moenia* como un error de transcripción por *Romae omnia*), no solo no se desvía de la lógica interpretativa de Varrón, sino que, en cierto sentido, la completa: los *moenia* representan el punto de unión entre el *oppidum* y el *populus* de Varrón (huelga señalar que los *moenia* constituyen el símbolo mismo de un *oppidum*)¹³⁴.

Los dos testimonios, a pesar de referirse a tres entidades diferentes, pero interconectadas, parecen describir la misma realidad, una ceremonia realizada alrededor del Palatino –el *oppidum* defendido por los muros– y que actúa tanto sobre el Palatino como sobre las personas reunidas en su exterior (un dato que se explica en virtud de la doble ecuación *Luperci*-lobos y *populus*-rebaño). Los dos testimonios insisten igualmente (junto con muchos otros) en la finalidad lustratoria de la ceremonia, un hecho que en sí mismo constituye un indicio más en apoyo del recorrido ‘circumambulatorio’, ya que son muchas las *lustrationes* que siguen un movimiento circular (alrededor de un objeto, un espacio, un grupo humano, etc.)¹³⁵: tan estrecho es el vínculo entre el movimiento circular y el *lustrare* que ha inducido a los autores a explicar los términos de la purificación, *lustrare* e *lustrationes*, con las palabras sinonímicas *circumire* e *circumlaciones*¹³⁶.

¹³¹ *InscrIt* XIII 2, 43. Lo que Coarelli 2012, p. 142 indica como texto de los *Fasti* de Polemio Silvio es en realidad el comentario de Mommsen en el *CIL*: *Ferias lustrandorum moenium urbis Palatinae causa*.

¹³² *Vid.* Coarelli 2005; Ziolkowski 2014-2015. Carece de fundamento la hipótesis de Kirsopp Michels 1953, p. 38, que atribuye la anotación de Polemio Silvio a los *Terminalia*.

¹³³ Vuković 2018 sostiene que la información proporcionada por Polemio depende directa o indirectamente de Varrón.

¹³⁴ Serv. Dan. *ad Aen.* 9.605; Isid. *Etym.* 15.2.5-6.

¹³⁵ También confirman el carácter circular los *Lupercalia* celebrados, aunque con importantes modificaciones, en Constantinopla, donde se redujeron a una carrera ecuestre y pedestre en el circo (el dato casi nunca se toma en consideración). *Vid.* Duval 1977; Munzi 1994; Graf 2015.

¹³⁶ Recopilación de fuentes en Coarelli 2005. Algunos ejemplos: *CGL* I 306: *lustrationes: circumlaciones*; Non. p. 528 L.: *lustrare: circumspicere. Lustrare est circumire*; Serv. Dan. *ad Ecl.* 15.175: *lustrare hic circuire*. *Vid.* también Bennet Pascal 1988; Baudy 1998.

A la solidez de estos dos testimonios hay que sumar las indicaciones, exegéticamente más flexibles, de Plutarco y de Dionisio. Con respecto al historiador de Halicarnaso, la discusión se ha centrado en el significado que se debe atribuir, en περιελθεῖν δρόμῳ τὴν κόμην, a περιέρχομαι, un verbo que puede denotar tanto el ‘ir alrededor’ (seguramente el sentido principal, en el que se mantiene la semántica del ‘giro’ contenida en el prefijo περι-), como el ‘ir por / a través’ (Liddell - Scott: “go round, go about; go round and return to a point, come round”; Bailly: “aller autour, faire le tour de, entourer; arriver jusqu’à, faire un tour complet et revenir au point de départ”), significado este último que se aprecia en el casi exacto paralelo proporcionado por Andócides en 1.95: περιέρχῃ τὴν πόλιν ταύτην. Con cualquiera de los dos valores (carrera a través de la aldea o carrera alrededor de la aldea) no cambiaría la ambientación de la actuación, ya que Dionisio, a diferencia de la mayoría de los autores, que establecen la comunidad de Evandro en la cima del Palatino (anticipando y ennobleciendo de esta manera la Roma de Rómulo, fundada en la cima de la colina), sitúa a los arcadios alrededor de la colina, en su base, como explícitamente afirma en 1.32.3 (Οἱ δ’ οὖν Ἀρκάδες ὑπὸ τῷ λόφῳ συνοικισθέντες) y en otros pasajes¹³⁷. Las palabras de Dionisio no prueban que el recorrido fuera circular, pero sugieren, a través del prefijo περι-, la correspondencia entre el punto de partida y el punto de llegada¹³⁸.

Las mismas observaciones léxicas se pueden aplicar a Plutarco (testigo de la carrera: ὁρῶμεν): περιδρομή, como περιέρχομαι y otros términos utilizados por el queronense con el prefijo περι-, no

¹³⁷ Otras indicaciones topográficas en Dion. Hal. *Ant. Rom.* 1.31.3 (Οἱ δὲ Ἀρκάδες, ὡς ἡ Θέμις αὐτοῖς ἐπιθειάζουσα ἔφραζεν, αἰροῦνται λόφον ὀλίγον ἀπέχοντα τοῦ Τεβέρριος, ὅς ἐστι νῦν ἐν μέσῳ μάλιστα τῆς Ῥωμαίων πόλεως, καὶ κατασκευάζονται πρὸς αὐτῷ κόμην βραχεῖαν, δυοὶ ναυτικοῖς πληρώμασιν ἐν οἷς ἀπανέστησαν τῆς Ἑλλάδος ἀποχρῶσαν); 1.89.2 (μεμνημένος δὲ τῶν συνοικησάντων αὐτοῖς Πελασγῶν, οἱ Θετταλίαν καταλιπόντες Ἀργεῖοι τὸ γένος ὄντες εἰς Ἰταλίαν ἀφίκοντο· Εὐάνδρου τε αὖ καὶ Ἀρκάδων ἀφίξεως, οἱ περὶ τὸ Παλλάντιον ὤκησαν, Ἀβοριγίνων αὐτοῖς παρασχόντων τὸ χωρίον· ἐτι δὲ Πελοποννησίων τῶν σὺν Ἡρακλεῖ παραγενομένων, οἱ κατόκησαν ἐπὶ τοῦ Σατορνίου· τελευταῖον δὲ τῶν ἀπαναστάντων ἐκ τῆς Τρωάδος καὶ συγκερασθέντων τοῖς προτέροις. Τούτων γὰρ ἂν οὐδὲν εὖροι τῶν ἔθνων οὔτε ἀρχαιότερον οὔτε Ἑλληνικότερον), donde se observa una clara diferencia entre περὶ τὸ Παλλάντιον y ἐπὶ τοῦ Σατορνίου, ‘habitar cerca de / alrededor’ y ‘habitar en’. En la parte superior del Palatino fue erigido el santuario de *Victoria* (1.32.5: Ἐπὶ δὲ τῇ κορυφῇ τοῦ λόφου τὸ τῆς Νίκης τέμενος ἐξελόντες θυσίας καὶ ταύτη κατεστήσαντο διετησίους, ἃς καὶ ἐπ’ ἐμοῦ Ῥωμαῖοι ἔθουον). Sobre la topografía del asentamiento de Evandro, *vid.* Kirsopp Michels 1953. Dionisio, atribuyendo al Palatino el rol de roca sagrada, imita claramente el modelo urbanístico de una ciudad griega como Atenas, en cuya Acrópolis, como en la de Evandro, se encuentra el templo de *Victoria*/Νίκη, y en cuya base, como en la de *Pallantion*, se abre la cueva sagrada de Pan. *Vid.* Wiseman 1981. Reconoce la exacta organización topográfica de la ‘Roma’ arcádica Wiseman 2013, p. 237: “Evander’s little town was not even on the hill, but below it and around it”. Sobre Evandro y la difusión de la leyenda arcádica en Roma, el único “mito romano che manifesta esplicitamente *Graecitas*” (Mavrogiannis 2004, p. 7), *vid.*, además del ‘clásico’ Bayet 1920, Delcourt 2001; Mavrogiannis 2003; Mavrogiannis 2004 (el autor recalca la importancia de las relaciones con Pérgamo en la formación de la leyenda); Vé 2016. Para completar, también recuerdo la hipótesis de Peruzzi 1998: según el estudioso, tanto los *Lupercalia* como las leyendas arcádicas remontan a la época micénica.

¹³⁸ Es interesante observar que, en la reelaboración del pasado que lleva a cabo Dionisio, la carrera probablemente tenía lugar en el corazón del asentamiento, por las calles de la aldea y entre la gente. En relación con la dialéctica interno-externo, esta visión invierte la de Varrón: para el griego, la ceremonia es interna a la κόμη (proyección del presente en el pasado mítico evandro); para el Reatino –que ofrece una imagen más conservadora–, externa al *oppidum*.

aseguran necesariamente un movimiento circular, pero podrían indicar la coincidencia entre el punto de partida y el de llegada¹³⁹.

UNA FUENTE APARTE

Al examen de este primer bloque de fuentes se debe agregar el testimonio de Agustín, el más discutido y el menos comprensible a primera vista (ya para Preller: “leider nicht in allen Punkten verstandlich”).

August. *De civ. D.* 18.12: *Per haec tempora, id est ab exitu Israel ex Aegypto usque ad mortem Iesu Nave, per quem populus idem terram promissionis accepit, sacra sunt instituta diis falsis a regibus Graeciae, quae memoriam diluvii et ab eo liberationis hominum vitaeque tunc aerumnosae modo ad alta, modo ad plana migrantium sollemni celebritate revocarunt. Nam et Lupercorum per sacram viam ascensum atque descensum sic interpretantur, ut ab eis significari dicant homines, qui propter aquae inundationem summa montium petiverunt et rursus eadem residente ad ima redierunt.*

Anticipo que el texto de Agustín, aunque constituya un golpe decisivo para la teoría de la circularidad de la *performance* de los *Luperci*, en absoluto obliga a reinterpretar a Varrón: todo se reduce a contextualizar debidamente la información que proporciona el escritor de Hipona.

Antes de examinar los aspectos puramente topográficos, es necesario situar en el marco cronológico el testimonio, que la mayoría de los estudiosos –tras el excelente (y en algunos aspectos insuperable) trabajo de Fraccaro– consideran de derivación varroniana (concretamente, del *De gente populi Romani*)¹⁴⁰. En mi opinión, sin embargo, contradice, y mucho, al Varrón del *De lingua latina*: además del contraste, difícilmente soluble, entre la imagen de un *ascensus* y un *descensus* limitados a la *Sacra via*, por un lado, y la de un *Palatino cinctum*, por otro, considero igualmente irreconciliable una representación en la que las personas, ‘inmóviles’ en el exterior del *oppidum*, son purificadas por los *Luperci* (asimilados a lobos o hombres-lobo), con otra en la que los *Luperci* representan a las mismas personas (*homines*) que huyen del diluvio corriendo desde el Foro hacia las colinas (para

¹³⁹ Basados en el conocido episodio de la coronación de César, muchos estudiosos han defendido, de manera incomprensible, que el destino final de la carrera era el *Comitium*. Entre ellos, Ulf 1982 (p. 66: “Wenn wir nun nicht einen Eingriff Cäsars in den Ablauf der beim Volk beliebten Feier der *Lupercalia* annehmen wollen, für den es keinen Anhaltspunkt gibt, dann wird es sehr wahrscheinlich, daß der Lauf vom *lupercal* zum Forum führte”); Wiseman (1995; 1995b; 2013) y Tortorella 2000. También basan su hipótesis en la existencia de dos plantas de *figus*, cuya presencia en el punto de partida y en el punto de llegada de los *Lupercalia* no sería casual. Ninguna fuente permite aceptar esta sugerencia, asentada únicamente en un episodio que nunca se coloca temporalmente al final de la ceremonia (sino en el punto escénicamente más relevante), y en la presencia de una planta (junto a la estatua de Marsyas) que nunca está relacionada con los *Luperci* (sino con los gemelos, y solo en época imperial...).

¹⁴⁰ Fraccaro 1907, pp. 158-161. *Vid.* también Riposati 1978.

hacer luego el camino inverso). Además, si los *Luperci* personifican a los hombres en fuga, ¿dónde estaría el rebaño, inmóvil y a la espera de ser purificado?

Otra puntualización (aparte de la lógica de los protagonistas y de la topografía): si Varrón es la fuente principal de Agustín para la descripción de la ‘ciudad terrenal’ (como se indica en 18.2 y en 18.13), y si de él dependen (como explícitamente se afirma) las informaciones sobre los *Luperci* (18.17) y el diluvio de Ogige (18.8), en tal caso el uso de *dicant*, un presente plural genérico, invita a pensar que Agustín no toma de Varrón el dato que nos interesa.

Es probable (o cierto), como Ziolkowski había brillantemente intuido en 1998 (antes de cambiar inexplicablemente de opinión)¹⁴¹, contando –entre otros– con la adhesión de North y de McLynn¹⁴², que Agustín sea aquí sencillamente una *vox* de su tiempo y que esté transmitiendo, en consecuencia, una de las interpretaciones contemporáneas de la ceremonia: es razonable pensar que Agustín llegó a conocer la etiología ‘diluviana’¹⁴³ durante su visita a Roma, realizada, como sabemos, en el año 384 d.C.¹⁴⁴ (cabe dentro de lo posible, incluso, que Agustín haya presenciado en persona los *Lupercalia*). *Last but not least*, la explicación etiológica ‘diluviana’ no tiene precedente en las reflexiones anteriores (Varrón trata del diluvio, pero no lo relaciona con los *Luperci*), una razón más para creer que sea una innovación (de la época) de Agustín, con toda probabilidad desarrollada en ambientes cristianos¹⁴⁵.

En lo que se refiere al argumento topográfico propiamente dicho, Agustín declara, sin margen de error, que los *Luperci*, al celebrar cada año la inundación, atraviesan un segmento espacial en dos direcciones opuestas: por un lado, huyen de la llanura (Foro) buscando refugio en las alturas (*montes*), por otro, recorren el camino inverso y regresan de los *montes* a la llanura. Aunque esto sea lo que pacíficamente emerge del texto, ha habido, sin embargo, interpretaciones (forzadas) que han intentado, sirviéndose de las diferencias altimétricas del itinerario, conjugar el recorrido circular de Varrón con el *ascensus* y *descensus* de la *Sacra via*¹⁴⁶.

¹⁴¹ Ziolkowski 1998-1999; Ziolkowski 2014-2015

¹⁴² North 2008a; McLynn 2008.

¹⁴³ Sobre el mito del diluvio, Witzel 2010.

¹⁴⁴ McLynn 2008, p. 173.

¹⁴⁵ Vuković 2018, p. 48: “The whole of book 18 is marked by Augustine’s efforts to connect two separate strains of narrative, the biblical and Greco-Roman. In this process, the ancient festival of the Lupercalia becomes entangled with the oldest strain of Hebrew myth in *Genesis*. This mechanism is well documented in late antiquity: biblical authority takes precedence over ‘pagan’ myths, which consequently become interpreted in a Judaeo-Christian framework (see now Busine, 2014: 220-36). We may conclude that the ‘they’ in Augustine’s sentence are more likely to be Christian historians or simply his friends in Rome rather than Varro”. También piensa en una relación con el cristianismo Briquel 1980, p. 276.

¹⁴⁶ Tales interpretaciones (un ‘compromiso’ que debería salvar todo, pero que no salva nada) dependen directamente de la reconstrucción de la *Sacra via* (otro tema complicado...). Varro, *Ling.* 5.45: *Carinae pote a caerimonia quod hinc oritur caput sacrae viae ab Streniae sacello quae pertinet in arce<m>, qua sacra quotquot mensibus feruntur in arcem et per quam augures ex arce profecti solent inaugurare. Huius sacrae viae pars haec sola volgo nota, quae est a foro*

Así, para Preller, el *ascensus* correspondía a la parte de la ruta comprendida entre el valle del Coliseo (*Meta Sudans*) y el arco de Tito, en tanto que el *descensus* se produciría en el tramo que va desde el arco de Tito hasta el foro¹⁴⁷. Más fundamentada, pero no más satisfactoria, es la solución adoptada por Ziolkowski: tratando de armonizar Agustín con Varrón, plantea la hipótesis de un recorrido que, partiendo del *Lupercal*, gira parcialmente alrededor del Palatino y termina, una vez realizado el *ascensus* y el *descensus* de la *Sacra via*, en el *Lupercal*¹⁴⁸. No creo que la imagen varroniana de la *lustratio* de un Palatino *cinctum* por el *populus* pueda hacerse encajar con la propuesta de una carrera que abarcaría solamente, según este autor, “un terzo della circonferenza del colle”...

eunti primore clivo. Fest. p. 372 L.: Sacram viam quidam appellatam esse existimant, quod in ea foedus ictum sit inter Romulum ac Tatium; quidam, quod eo itinere utantur sacerdotes idulium sacrorum conficiendorum causa. Itaque ne eatenus quidem, ut vulgus opinatur, sacra appellanda est a regia ad domum Regis sacrificuli, sed etiam a Regis domo ad sacellum Streniae, et rursus a regia usque in arcem. Coarelli 2012, pp. 143-144: “L’allusione di Agostino ... un *ascensus* seguito da un *descensus* lungo la *Sacra via* si spiega meglio se, invece di procedere direttamente, tramite il Velabro, dal *Lupercal* al Foro (nel qual caso si sarebbe trattato solo di un *ascensus*), la corsa aggirava preliminarmente in senso antiorario ... la collina, per poi rientrare nella *Sacra via*, ad esempio all’altezza del sacello di *Strenia*, per poi seguire il tratto in salita della Velia e successivamente la discesa fino al Foro: in altri termini, il testo di Agostino è più comprensibile se il percorso prevedeva all’inizio l’aggiramento del Palatino”. La crítica de Ziolkowski 2015, p. 229, limitada a la relación entre el recorrido y la topografía de la *Sacra via*: “Se nel 2005 il ragionamento almeno concordava con la sua ricostruzione della topografia della zona, nel 2012 non aveva più ragion d’essere, perché nella stessa opera (ma al Capitolo 1, mentre la corsa dei Luperchi è discussa al Capitolo 2) Coarelli accetta il mio percorso della *Sacra Via* lungo le pendici est e sud della Velia, sempre in discesa, senza alcun *ascensus*”. Acepta la hipótesis del recorrido circular antihorario Vuković 2018. Sobre la *Sacra via*, *vid.*, al menos, Coarelli 1983; Caerols Pérez 1995; Ziolkowski 2004; Coarelli 2012; Ziolkowski 2015.

¹⁴⁷ Esta hipótesis fue ‘resucitada’ por Munzi 1994, quien, consciente de la imposibilidad de que la calle entre la *Meta Sudans* y el Arco de Tito fuera la *Sacra via*, plantea como hipótesis (p. 358) “che tale tracciato viario ai tempi di Agostino potesse essere considerato, anche se non ufficialmente, come parte integrante della *Sacra via*”.

¹⁴⁸ Ziolkowski 2015, p. 229: “Bisogna dunque ammettere che secondo Varrone/Agostino i Luperchi salivano e discendevano la *Sacra Via*: e questo, oggi come nell’antichità, si può fare solo partendo da ovest, cioè dal Foro e, in generale, dalla valle tra il Campidoglio e il Palatino. La loro corsa vicino al Palatino, dimostrabile sulla base delle fonti scritte, si riduce dunque all’attraversamento della valle ai piedi della pendice ovest (dal *Lupercal* al Foro) e più o meno ai due terzi di quella ai piedi della pendice nord (avanti e indietro lungo la *Sacra Via*), in tutto un terzo della circonferenza della collina”.

Se han propuesto otras soluciones¹⁴⁹, entre las cuales cabe destacar una hipótesis reciente de Carafa. El estudioso italiano (ignorado tanto por Coarelli como por Ziolkowski)¹⁵⁰, se sirve del *aition* ovidiano –que muestra las dos facciones de *Luperci* guiadas por Rómulo y Remo en *diversis partibus* (para perseguir a los ladrones de ganado)¹⁵¹– y conjetura que las dos *sodalitates* abrazaban el Palatino, en la realidad del rito, con movimientos espacialmente contrarios: un grupo correría en sentido horario (*ascensus*), el otro en sentido antihorario (*descensus*)¹⁵².

La propuesta de Carafa, lejos de interpretar *diversis partibus* simplemente como un recurso poético para que la narración sea más coherente, considera que –como ocurre en otras partes de la obra ovidiana– sirve para introducir un elemento del rito en la narrativa mítica¹⁵³. Se trata de una interpretación ingeniosa¹⁵⁴ que ‘preserva’ la circularidad y ofrece un fondo ritual a la historia narrada

¹⁴⁹ Para Wiseman 1995b, la solución vendría proporcionada por la presencia del *Velabrum*, un obstáculo natural que habría impedido la realización de un circuito ‘perfecto’: en la brillante (pero no convincente) teoría del estudioso, los *Luperci* rodearían todo el Palatino ‘abarcable’, es decir, recorrerían aproximadamente tres cuartas partes de su circunferencia en sentido antihorario, desde el *Lupercal* hasta el *comitium*. Wiseman 1995b, p. 7: “That makes a very credible *lustratio* of the Palatine, if we imagine a date for its institution when the Velabrum was still a marsh, or a backwater of the Tiber”. Una especie de ruta ‘omnicomprensiva’ es –si he entendido bien la propuesta– la planteada por North 2008a, pág. 156, con una carrera alrededor del Palatino, la llegada al *comitium*, el ascenso de la *Sacra via* hasta el arco de Tito y el consiguiente descenso (¿primero un recorrido completo del Palatino, luego el ascenso y descenso de la *Sacra via* con llegada al *comitium*?): “The Luperci, therefore, ran up the hill away from the forum, towards the area of the later Arch of Titus, and then back towards the forum. Caesar’s seat at the *rostra* must have been close to the end of the route, chosen because that was where the runners would arrive. This was, we can be sure, not the complete run and there are one or two more indicators to be considered here: the run certainly started from the Lupercal, where Romulus and Remus were supposed to have been found and where the preliminary rituals took place; it almost certainly circled round the Palatine; meanwhile, the area of the *comitium*, near the end of the Via Sacra, not far from where Caesar was seated, seems also to have had mythical links with the story of the twins. In both places, according to different sources, there was a fig-tree, the *figus Ruminalis*, which figured in the story of the discovery of the twins. Pliny, in a discussion of the various trees in the forum area, shows awareness that a *figus Ruminalis* was to be found both at the Lupercal and in the *comitium* and implies that it moved from one site to the other while the early augur, Attus Navius, was taking the auguries. The fig-tree in the *comitium* was the one called Navia, after Attus himself. This adds substance to the probability that one site was the beginning, the other the end of the runners’ route”. Ferriès 2009, p. 376: “trajets multiples, peut-être individuels ou par groupe de lupérques, mais qui débutent au Lupercal et s’achèvent au forum en passant par la Via Sacra”. Sobre el *comitium* como meta final del recorrido también Calvetti 2002.

¹⁵⁰ Carafa 2006b.

¹⁵¹ Ov. *Fast.* 2.371-372: *diversis exit uterque / partibus, occursu praeda recepta Remi*. La frase se interpreta habitualmente como una referencia a las diferentes direcciones seguidas por los dos grupos. En cambio, Robinson 2011, p. 260, lee el pasaje simplemente como una referencia a las dos bandas que siguen a los gemelos, sin que esto implique itinerarios diversos.

¹⁵² Carafa 2006, p. 487: “Un gruppo doveva percorrere la strada compresa tra la radice del Palatino e la Valle Murcia (più tardi forse il Circo Massimo) e successivamente il *uicus Fabricius* (= via di San Gregorio), tra Palatino e Celio. Giunti nella valle del Colosseo, i giovani salivano lungo il *uicus Curiarum*, tra l’Arco di Costantino e l’Arco di Tito, per scendere nella *Sacra via*, raggiungere la *Nova via*, il *uicus Tuscus* e tornare al Lupercal. L’altro gruppo doveva invece compiere lo stesso circuito muovendo in direzione opposta. La *Sacra via* veniva pertanto percorsa in direzioni diverse”.

¹⁵³ Ov. *Fast.* 2.377-378: *Risit, et indoluit Fabios potuisse Remumque / vincere, Quintilios non potuisse suos*. Plut. *Rom.* 21. Aquí no estamos interesados en el contexto narrativo de la risa (externa) y del dolor (interno) de Rómulo, sino solo en la referencia de Ovidio, aunque descontextualizada de la secuencia ritual, a la risa. Es superfluo recordar que se ha escrito mucho sobre el *Risit, et indoluit* (desde lecturas trivializantes hasta lecturas alegóricas). Para una interpretación equilibrada, *vid.* Barchiesi 1994. Más adelante volveré sobre este tema para un análisis más detenido.

¹⁵⁴ Un ritual que estructuralmente no difiere del que ‘reconstruye’ Carafa se celebraba en la Argólida para proteger a las vides de los efectos dañinos del leveche. Paus. 2.34.2-3: “Ο δὲ ἐθαύμασα ἐν τοῖς Μεθάνοις μάλιστα, γράψω καὶ τοῦτο. Ἄνεμος ὁ Λιψ βλαστανούσαις ταῖς ἀμπέλαις ἐμπίπτων ἐκ τοῦ Σαρωνικοῦ κόλπου τὴν βλάστην σφῶν ἀφαναίνει”.

por Ovidio¹⁵⁵ (“observateur scrupuleux et judicieux de la liturgie”)¹⁵⁶. Sin embargo, además de chocar con la imagen agustiniana que sin la menor duda atribuye a los mismos hombres el *ascensus* y el *descensus*, entra en clara contradicción con Dionisio¹⁵⁷ (cuyo texto ni siquiera es citado por Carafa): el historiador de Halicarnaso, que en este punto depende de Elio Tuberón (cuya obra ha sido compuesta coincidiendo con la famosa reforma cesariana de los *Lupercalia*, o poco después)¹⁵⁸, declara explícitamente que las bandas corrían en la misma dirección, aunque a cierta distancia entre

κατιόντος οὖν ἔτι τοῦ πνεύματος ἀλεκτρυόνα τὰ περὰ ἔχοντα διὰ παντὸς λευκὰ διελόντες ἄνδρες δύο ἐναντίοι περιθέουσι τὰς ἀμπέλους, ἥμισυ ἐκάτερος τοῦ ἀλεκτρυόνος φέρων· ἀφικόμενοι δ' ἐς τὸ αὐτὸ ὄθεν ὠρμήθησαν, κατορύσσουσιν ἐνταῦθα. Τοῦτο μὲν πρὸς τὸν Λίβα σφίσιν ἐστὶν εὐρημένον· τὰς δὲ νησίδας αἱ πρόκεινται τῆς χώρας ἀριθμὸν ἐννέα οὖσας Πέλοπος μὲν καλοῦσι, τοῦ θεοῦ δὲ ὕοντος μίαν ἐξ αὐτῶν οὐ φασιν ὕεσθαι. Τοῦτο δὲ εἰ τοιοῦτόν ἐστιν οὐκ οἶδα, ἔλεγον δὲ οἱ περὶ τὰ Μέθανα, ἐπεὶ χάλαζαν γε ἤδη θυσίαις εἶδον καὶ ἐπὶ δαῖς ἀνθρώπους ἀποτρέποντας. La ceremonia griega es equiparable a los *Lupercalia* de Carafa por la carrera que se llevaba a cabo en direcciones opuestas (con coincidencia entre el punto de partida y el punto de llegada) y por la conducción alrededor de un espacio bien definido de partes de la víctima sacrificial.

¹⁵⁵ Si la propuesta topográfica es interesante (sin llegar a persuadir), el significado que el estudioso atribuye a la ceremonia no es en absoluto convincente. Según Carafa 2006, p. 487, los dos grupos realizarían respectivamente una lustración y una anti-lustración (“una lustrazione e un’azione contraria che comporterebbe a livello rituale l’annullamento della lustrazione stessa”): “i Lupercali di Romolo sembrano pertanto anticipare la sua fondazione dell’*urbs* sul Palatino, mentre la corsa in senso inverso di Remo sembra prefigurare il contro-progetto dell’Aventino e la violazione delle mura palatine”. Es cierto que el arado que traza el *sulcus primigenius* procede en sentido antihorario, y es probable que en una destrucción ideal y ritualizada de una ciudad el arado se conduciría en sentido horario (mismo rito con opuesta ejecución para surtir efectos contrarios), pero la aplicación de los dos valores (un significado ritual y su opuesto) a los *Luperci* me parece absolutamente fuera de lugar.

¹⁵⁶ Schilling 1968.

¹⁵⁷ Dion. Hal. *Ant. Rom.* 1.80.1-2: Ὡς δὲ Τουβέρων Αἴλιος δεινὸς ἀνὴρ καὶ περὶ τὴν συναγωγὴν τῆς ἱστορίας ἐπιμελὴς γράφει, προειδότες οἱ τοῦ Νεμέτορος θύσοντας τὰ Λύκαια τοὺς νεανίσκους τῷ Πανὶ τὴν Ἀρκαδικὴν ὡς Εὐάνδρος κατεστήσατο θυσίαν ἐνήδρευσαν τὸν καιρὸν ἐκεῖνον τῆς ἱερουργίας, ἥνικα χρῆν τοὺς περὶ τὸ Παλλάντιον οἰκοῦντας τῶν νέων ἐκ τοῦ Λυκαίου τεθυκότας περιελθεῖν δρόμῳ τὴν κόμην γυμνοὺς ὑπεζωσμένους τὴν αἰδῶ ταῖς δοραῖς τῶν νεοθύτων. Τοῦτο δὲ καθαρμὸν τινα τῶν κομητῶν πάτριον ἐδόνατο, ὥς καὶ νῦν ἔτι δρᾶται. Ἐν δὲ τούτῳ τῷ χρόνῳ τοὺς ἱεροποιούς νεανίσκους οἱ βουκόλοι λοχίσαντες κατὰ τὸ στενόπορον τῆς ὁδοῦ, ἐπειδὴ τὸ πρῶτον τάγμα τὸ σὺν τῷ Ῥώμῳ κατ’ αὐτοὺς ἐγένετο, τῶν ἀμφὶ Ῥωμύλον τε καὶ ἄλλων ὑστεριζόντων (τριχῇ γὰρ ἐνενέμηντο καὶ ἐκ διαστήματος ἔθεον) οὐ περιμείναντες τοὺς λοιποὺς ὁρμῶσιν ἐπὶ τοὺς πρώτους ἐμβοήσαντες ἄθροοι καὶ περιστάντες ἔβαλλον οἱ μὲν ἄκοντίοις, οἱ δὲ λίθοις, οἱ δ’ ὥς ἕκαστοί τι διὰ χειρὸς εἶχον. Οἱ δ’ ἐκπλαγέντες τῷ παραδόξῳ τοῦ πάθους καὶ ἀμηχανοῦντες ὃ τι δράσειαν πρὸς ὀπλισμένους ἄνοπλοι μαχόμενοι κατὰ πολλὴν εὐπέτειαν ἐχειρώθησαν.

¹⁵⁸ Elio Tuberón ‘ha debido’ escribir, según la crítica más reciente, en los años 30, pero el tono de las palabras es más apropiado para los años 45-44 a.C. (salvo que –y aquí entramos en otro problema– los *Lupercalia* no hubieran caído en el olvido en los años 30): me parece que solo asumiendo una cierta contemporaneidad o la ausencia de contradicción entre *facta* y *dicta* (en el sentido de que, en la ‘realidad’, los *Lupercalia* no se celebraban con solo dos grupos) adquiere pleno sentido la justificación mítica y la proyección a la época romúlea de la creación cesárea del tercer grupo. Sobre los muchos ‘problemas’ que el historiador ha creado y sigue creando, se pronuncia de forma elocuente Marchetti 2002, p. 83, n. 35: “L’historien Aelius Tubéro se dérobe aux investigations”. Sobre quién es el historiador citado por Dionisio, no hay acuerdo entre los estudiosos: podría ser Lucio Tuberón, o bien Quinto, hijo del anterior. Sabemos que ambos habían sido partidarios de Pompeyo en Farsalia y que ambos fueron perdonados más tarde por César. La crítica más reciente tiende a preferir el segundo (entre los que optan por el padre, Lucio, Bayet 1946, p. 38; Badian 1966, p. 22). *Vid.*, para una panorámica de los estudios, Oakley en *FRHist* I (= Cornell 2013), pp. 361-367 (tampoco rechaza la posibilidad de que la noticia provenga “from the head of DH himself”). La reforma de César se data en el 44 a.C. (Binder 1964, pp. 103-104 opta por el 46 a.C.). Sobre la relación entre César, los *Lupercalia* y los *Luperci Iuliani* (Dumézil 1966, p. 343: “première ébauche du culte impérial”), *vid.*, al menos, North 2008a y Ferriès 2009, con bibliografía anterior.

ellas (Dionisio lo explica en una especie de digresión, en una nota personal que agrega para aclarar la etiología propuesta por su fuente: *τριχῇ γὰρ ἐνενέμηντο καὶ ἐκ διαστήματος ἔθρονον*)¹⁵⁹.

Se podría pensar, en una especie de perenne conflicto dialéctico entre continuidad e innovación (la línea roja de la presente investigación), que, junto con la introducción de un tercer grupo de *Luperci*¹⁶⁰, la renovación (o la transformación) de los *Lupercalia* en época cesariana también implicó –y solo durante un breve período de tiempo– cambios radicales en el procedimiento material de la ejecución de la carrera¹⁶¹: se trata de una posibilidad, pero poco verosímil.

¹⁵⁹ A partir de esta indicación Scholz 1981, pp. 327-328, elabora una extravagante teoría según la cual un grupo habría perseguido al otro, culpable de haber asesinado al macho cabrío...

¹⁶⁰ Otro tema ‘complicado’ es el relativo a las iniciativas adoptadas después de la muerte de César en relación con la supresión de los *Luperci Iuliani* o incluso de la celebración misma de los *Lupercalia*. Es opinión comúnmente aceptada que los *Luperci Iuliani* fueron suprimidos inmediatamente después de la muerte de César. Para demostrarlo se invoca, además de la ausencia en época imperial de un tercer grupo de *Luperci*, un pasaje de Cicerón. Cic. *Phil.* 13.31: *Vectigalia iuliana lupercis ademisitit*. Pero Cicerón no se refiere a la supresión del tercer grupo, sino solo a la revocación de los *vectigalia*, las asignaciones de dinero otorgadas a los *Luperci Iuliani* o, más probablemente, a todos los *Luperci* (son *iuliana* los *vectigalia*, no los *Luperci*). Otra opinión igualmente aceptada por el común de los investigadores es que los *vectigalia* habían sido asignados por César, pero parece bastante más plausible que la disposición, prevista efectivamente por César, fue primero ratificada por Marco Antonio después de la muerte de César, durante la sesión senatorial del 17 de marzo del 44 a.C. (vid. Ferrière 2009, pp. 386-388 y Ferrière 2012, pp. 62-63, con Cic. *Ep. fr.* 18: ‘*Constat*’, ‘*conuenit*’, ‘*manifestum est*’: *cum constaret Caesarem id uectigal dedisse, qui autem posterat constare?*), y luego, casi de inmediato, abolida (el 15 de enero del 43). Estos son años, como es sabido, de confusión e incertidumbre. Wiseman 1995b, p. 15, seguido por Ferrière 2009: “The Senate in 43 withdrew Caesar’s funding from the Luperci, and may have abolished the Iuliani; but the historian Aelius Tuberus, writing in the thirties B.C., clearly implies three groups in his account of the origin of the ritual, and it is likely enough that the Triumvirs restored them”. Eso implicaría, cosa improbable, que los *Luperci Iuliani* fueron abolidos por Augusto (así Scholz 1981, p. 321), o, lo que todavía es más improbable, que los *Luperci Iuliani* siguieron existiendo incluso después de la reforma de Augusto (una posibilidad que Ferrière 2009, p. 387 no excluye por completo: “Faut-il en conclure que les luperques Iuliani ont continué leur carrière durant une partie du principat, après la réforme opérée par Auguste? Cela ne paraît pas aberrant si l’on songe que les Iuliani sont un hommage à l’antiquité de la gens Iulia. Mais cela ne va pas de soi si l’on se souvient qu’ils symbolisent dans la propagande cicéronienne la tentation royale. Il faut ajouter qu’il n’en subsiste aucun autre témoignage, alors que l’on trouve des attestations épigraphiques des deux autres confréries. En fait, ce paradoxe peut être résolu. Denys précise qu’il y avait trois groupes, à cette époque, sous entendant ainsi que cette information ne vient pas de son expérience, mais de la tradition qu’il a consultée, Aelius Tuberus, notamment. En outre, cette précision n’ajoute rien à l’efficacité du récit, elle semble artificielle. Elle est en fait un hommage discret aux justifications historiographiques qui ont conduit à la création de la troisième confrérie. Rien ne s’oppose donc à penser que les luperques Iuliani n’ont pas survécu à la réaction anticésarienne et anti-antonienne de 43”). Se opone a esta reconstrucción –solo por mencionar una contribución reciente– Neel 2014, p. 94, n. 20. Lo que se ha dicho debe también ‘hacerse concordar’ con el famoso testimonio de Suetonio (*Aug.* 31.5), que intercala los *Lupercalia* entre las *antiquae caerimoniae paulatim abolitae*, información a la que considero que se debe dar crédito. Es posible que los *Luperci Iuliani* no solo hayan sobrevivido “a la reacción anticésarienne et anti-antonienne de 43”, sino también que, junto con los otros dos grupos, hayan caído, por razones que nos escapan (razonablemente de naturaleza ideológica, puede que también económica –supresión de los *vectigalia*–), en ese estado de olvido que reconocemos en las palabras de Suetonio (¿quizá en los años 30, en el momento de mayor intensidad del conflicto entre Antonio y Octaviano?), un estado de letargo del cual los *Lupercalia* emergerán renovados y privados del tercer grupo. Sobre la fecha y el contenido de las reformas augusteas mencionadas por Suetonio, vid. Gagé 1931. Sobre la financiación de los colegios sacerdotales en época republicana, vid. Rüpke 2005, pp. 1457-1471.

¹⁶¹ Otra imagen emerge de Nic. Dam. FGrH 90 F130.71: *μετὰ δὲ ταῦτα ἑορτὴ ἐν τῇ Πρώμῃ ἐγένετο χειμῶνος, (Λουπερκάλια καλεῖται), ἐν ᾗ γηραιοὶ τε ὁμοῦ πομπέουσι καὶ νέοι γυμνοί, ἀγληιμμένοι τε καὶ διεζωσμένοι, τοὺς τε ὑπαντῶντας κατακερτομοῦντες καὶ τύπτοντες αἰγείοις δοραῖς. Τότε δὲ ἐνστάσης, ἡγεμῶν ἡρέθη Μάρκος Ἀντώνιος· καὶ προῆει διὰ τῆς ἀγορᾶς, ὥσπερ ἔθος ἦν, συνείπετο δὲ αὐτῷ καὶ ἄλλος ὄχλος*. Del testimonio de Nicolás Damasceno parece deducirse un momento procesional más ordenado, tal vez atribuible a la parte final de la ceremonia.

La única conclusión posible (la única que no obliga a forzar indebidamente las fuentes) es aceptar la imposibilidad de conciliar sincrónicamente las informaciones proporcionadas por Agustín y Varrón con la idea de un recorrido circular limitado al Palatino y a la *Sacra via*¹⁶².

EL MOMENTO DE LOS CAMBIOS

Otro detalle del relato de Agustín, aparte del *ascensus* y *descensus*, prueba lo que acabamos de afirmar: la expresión *summa montium petere* –un dato que considero particularmente relevante para la topografía de los *Lupercalia*– denota una carrera ‘dilatada’ en el espacio, multidireccional, extendida, más allá de los límites del Palatino y de la *via Sacra*, a toda la ciudad.

Agustín, cuyo testimonio simplemente pone el foco sobre el momento visualmente culminante (acmé de la performance) y más espectacular de la carrera (el tránsito a través de la *Sacra via*, donde, obviamente, se reúne la mayoría de los observadores), ha sido mal interpretado de modo sistemático, básicamente porque, como enseguida mostraré, se le ha considerado de forma limitada y aislada: ha sido limitado por las interpretaciones que reconstruyen un recorrido entre el *comitium*, el área de los *Rostra* y el arco de Tito; aislado porque su testimonio no se ha incluido en el *continuum* coherente del que forman parte otros documentos, como el *Roma lustratur* de Censorino¹⁶³, el *omnes plateas cursitans* de Prudencio¹⁶⁴ –que rara vez entra en la discusión– y, sobre todo, el *omne solum lustrant* de Ovidio¹⁶⁵.

Basta, en cambio, con insertar los diversos testimonios literarios en un cuadro cronológico que consienta una lectura diacrónica para que se haga evidente que en la época imperial el escenario de la carrera de los *Luperci* no se limitaba a un trayecto *circum Palatium* (característica de la ceremonia a lo largo del período republicano)¹⁶⁶, ni mucho menos se reducía al camino

¹⁶² No se pueden aceptar los argumentos de Vuković 2018, p. 48: “Augustine’s information on the Luperci ascending and descending the Sacra Via does not contradict the crowds encircling the Palatine”; p. 53: “Tacitus’ careful delineation of the ancient pomerium and Varro’s note on the lustration thereof, as well as Augustine’s observation of the Luperci on the Sacra Via, all in fact point to a great consistency in the route through the ages”; p. 55: “Thus, the ascent and descent in Augustine’s description are of questionable value because they come from a secondary source and because they are a result of an attempt to fit the ritual into a preconceived Christian perspective ... Augustine was trying to make a Christian point (‘even pagan rituals attest our beliefs’) and he might not be aiming for the kind of precision of expression we would expect”.

¹⁶³ Censorinus, *DN* 22.13-15: *Februarium a februo: est februum quidquid piat purgatque, et februaementa purgamenta, item februlare purgare et purum facere. februum autem non idem usquequaque dicitur; nam aliter in aliis sacris februarur, hoc est purgatur. in hoc autem mense Lupercalibus, cum Roma lustratur, salem calidum ferunt, quod februum appellant, unde dies Lupercalium proprie februatus et ab eo porro mensis Februarius vocitatur.*

¹⁶⁴ Prudent. *Perist.* 10.161-165: *quid illa turpis pompa? nempe ignobiles / vos esse monstrat, cum luperci curritis. / quem servulorum non rear vilissimum, / nudus plateas si per omnes cursitans / pulset puellas verbere ictas ludicro?*

¹⁶⁵ Ov. *Fast.* 2.31.

¹⁶⁶ Carandini 1997-2003, p. 288 data la circularidad de la carrera a mediados del siglo VIII, y la interpreta en relación a la fundación de la Roma palatina. El autor cree que en fecha anterior los altares de Conso y Fauno pudieron coincidir

‘miniaturizado’ reconstruido de diversas maneras por distintos estudiosos (Kirsopp Michels, Wiseman, Ziolkowski): entre la *lustratio* del *oppidum palatinum* (y de los *moenia*) y la *lustratio* de la ciudad entera (*Roma; omne solum*), es decir, entre Varrón y Ovidio, ha debido producirse un cambio notable, que solo cabe atribuir a quien recuperó la ceremonia del olvido, Augusto¹⁶⁷.

De este análisis surge con fuerza, una vez abandonado el enfoque sincrónico o, mejor dicho, a-crónico (estéril y desorientador, en mi opinión), la ‘vitalidad’ topográfica de los *Lupercalia*: dejan de ser una ‘circumambulación’ del Palatino para convertirse en una carrera que, sin renunciar a los vínculos con los *loci* ‘romúleos’ (lo que podríamos llamar innovación de –y en– la tradición), ahora concierne a la *Urbs* y sus *omnes plateas*.

Con toda probabilidad, la reestructuración del recorrido conservó la centralidad del *Lupercal*, que siguió siendo el punto de partida y de llegada del *currere* (es injustificada la hipótesis que sitúa este último en el área del foro); y, con toda probabilidad, los grupos, una vez llegados a la *Sacra via* desde el oeste (entre Palatino y Capitolio), primero la recorrían (*ascensus*) y luego se separaban (se recupera así el *diversis partibus* de Ovidio) dirigiéndose hacia los *summa montium*, para, finalmente, *ad ima redire* y terminar la *performance*, recorriendo nuevamente la *Sacra via* (*descensus*), en el *Lupercal*.

Esta lectura es coherente con el dictado de las fuentes, y aclara adecuadamente los términos que emplean los testimonios antiguos para describir la carrera, *discurro* y διαθέω, verbos que expresan el ‘correr aquí y allá’¹⁶⁸, en un movimiento multifocal y multidireccional (*per omnes plateas cursitans*)¹⁶⁹.

Estas indicaciones revelan no solo las múltiples vías del *currere*, sino también la forma en que este se produce, que no debe de imaginarse –o, al menos, no exclusivamente– como un movimiento unitario realizado por equipos compactos y ordenados (tal vez fuera así en las partes final e inicial)¹⁷⁰: el ‘correr aquí y allá’ también depende de la estructuración ‘desordenada’ de los dos grupos, cuyos miembros, como (de)muestra con toda claridad un extraordinario documento iconográfico (una lastra campana fragmentaria con Lupercos que *nudi ... discurrunt*)¹⁷¹, podían moverse libremente (fig. 5).

“con le due mete delle corse dei Consualia e di quelle dei luperci, prima che il loro percorso circondasse l’intero Palatino in seguito all’inaugurazione romulea”.

¹⁶⁷ A conclusiones opuestas llega Vuković 2018.

¹⁶⁸ Kirsopp Michels 1953; Wiseman 1995b (p. 7: “The naked Luperci ‘ran about’ this way and that”); Ziolkowski 2015.

¹⁶⁹ Ziolkowski 1998-1999, p. 205: “They could not but start their running from the Lupercal since that was the place where they acquired their cleansing power through the sacrifice and other rites connected with it. Afterwards one does not see why they should have followed any fixed route: they would have run everywhere people were gathered”.

¹⁷⁰ Es lo que parece deducirse de Nic. Dam. *FGrH* 90 F130.71.

¹⁷¹ Tortorella 2000, p. 151; Pensabene 2017, n. 941. La cita es de Min. Fel. *Oct.* 22.8.

Los *Luperci* golpeaban a derecha e izquierda, adelante y atrás, alejándose unos de otros de manera tal que pudiesen purificar *omne solum* y a todo el *populus*, situado, obviamente, donde es habitual que se reúna el gentío: a lo largo de las vías (principalmente, la *via Sacra*), y en los puntos ‘naturales’ de encuentro, donde confluyen más caminos, es decir, en las plazas (en particular, en el foro que César observa desde los *rostra* antes de ser coronado por Antonio).

En este sentido es revelador, además del *per omnes plateas*, otro dato literario que a menudo se pasa por alto: las palabras con que Silio Itálico, refiriéndose a un Pan representado como *Lupercus* flagelante, sitúa la acción del dios (y, por lo tanto, de los *Luperci*) en otros puntos de encuentro, los *compita*: *Dextera lascivit caesa Tegeatide capra / verbera laeta movens festo per compita coetu*¹⁷².

Llegado el momento de las conclusiones, podemos retomar y destacar las tres macro fases de la evolución topográfica de la carrera que se han diferenciado: 1. ‘Circumambulación’ de un Palatino en cuyo exterior se reúne el *populus*: la ceremonia se lleva a cabo estrictamente fuera de los límites del *oppidum*; 2. ‘Circumambulación’ que, además del Palatino, llega, como probable extensión datable en época de los Tarquinios, también hasta el foro: la ceremonia se desarrolla dentro del *pomerium* serviano, límite sagrado de la *Urbs*; 3. *Performance* multidireccional: la ceremonia, en época augustea, discurre en los lugares más frecuentados de la *Urbs*.

En un tiempo lejano (pero cronológicamente definible), los *Luperci*/lobos se movían fuera del área protegida por las fortificaciones palatinas (donde deberían estar: la presencia de lobos dentro del perímetro de la ciudad se percibe como un prodigio)¹⁷³, un espacio externo en el que se congregaba el *populus* a efectos rituales y, a efectos prácticos (en la realidad), el rebaño que a principios de primavera (anunciada por el Favonio, que comienza a soplar pocos días antes de los *Lupercalia*)¹⁷⁴ se enviaba a los pastos¹⁷⁵ (los *greges humani* del rito parecen preceder en muy pocos días a la salida

¹⁷² Sil. *Pun.* 13.329-330. Es evidente que los *compita* son los de la ciudad. Entre las múltiples fuentes relativas a los *compita*, Varro, *Ling.* 6.25 (*Compitalia dies attributus Laribus vialibus: ideo ubi viae competunt tum in competis sacrificatur*), Serv. *ad G.* 2.382 (*compita appellantur ab eo, quod multae viae in unam confluant*) y Schol. *ad Pers.* 4.28 (*Compita sunt loca in quadriviis quasi turres, ubi sacrificia finita agricultura rustici celebrabant; merito pertusa, quia per omnes quattuor partes pateant*). En la primera edad imperial, la *Urbs* se dividía en 14 regiones y 265 *compita* (Plin. *HN* 3.66: *ipsa dividitur in regiones XIII, compita Larum CCLXV*).

¹⁷³ Liv. 27.37.3; 32.29.2; 33.26.9; 41.9.6. Sobre los prodigios relacionado con la presencia de lobos en la *Urbs*, Trinquier 2004; Rissanen 2015.

¹⁷⁴ Varro, *Rust.* 1.28.1 (*primi verni temporis ex a.d. VII id. Febr.*); Plin. *HN* 2.122 (*Ver ergo aperit navigantibus maria, cuius in principio Favonii hibernum molliunt caelum sole Aquari XXV optinente partem: is dies sextus Februarias ante idus*), 16.93 (*Ordo autem naturae annuus ita se habet: primus est conceptus flare incipiente vento favonio, ex a. d. fere VI idus Febr. hoc maritantur vivescentia e terra, quippe cum etiam equae in Hispania, ut diximus: hic est genitalis spiritus mundi a fovendo dictus, ut quidam existimavere*).

¹⁷⁵ Sobre la relación entre inicio de la primavera y *Lupercalia*, vid. Duval 1976; Duval 1977. La mejora de la fertilidad como finalidad de los *Lupercalia* es enfatizada por Juan Lido, y se desarrollará en Constantinopla, donde, aún en el siglo X d.C., los *Lupercalia* representan una celebración de prosperidad que se enmarca a nivel temporal en la transición entre el invierno y la primavera. Vid. Graf 20115, pp. 180-181. Lydus, *Mens.* 4.25: Ἀνύσιος δὲ ἐν τῇ περὶ μηνῶν Φεβρουῶν τὸν καταχθόνιον εἶναι τῇ Θούσκων φωνῇ λέγει, θεραπεύεσθαι δὲ πρὸς τῇ Λουπερκῶν ὑπὲρ ἐπιδόσεως τῶν καρπῶν.

de los *greges* para dirigirse a las dehesas de verano); en el presente augusteo y postaugusteo, en cambio, los *Luperci* corren aquí y allá en el interior de la *Urbs*, ya no como ‘lobos’, sino como ‘Faunos humanos’ (como el Pan flagelante de Silio Itálico)¹⁷⁶, dirigiéndose del *Lupercal* hacia los lugares más abarrotados, y recorriendo la *via Sacra*, bien en ascenso (no solo hasta el arco de Tito), bien en descenso, *per lusum atque lasciuiam*¹⁷⁷.

Una vez colocada una pieza más del rompecabezas, y antes de pasar al siguiente punto (los protagonistas de la ceremonia), considero pertinente señalar que las que se acaban de aislar son solo algunas de las ‘macroetapas’ de la evolución de los *Lupercalia*, un largo proceso en el que la transformación topográfica llevada a cabo por Augusto es solo la consecuencia lógica de otros cambios quizás más significativos, cambios semánticos que han convertido a los *Luperci*, de ‘lobos’ palatinos confinados fuera de los límites del asentamiento, 1. primero en *sodales* que conservan su carácter lobuno principal o exclusivamente en el nombre y que llevan a cabo la ‘circumambulación’ de un Palatino situado dentro del más extenso límite sagrado de la *Urbs* (‘adaptando’ de esta manera la celebración a la nueva realidad urbana, sin por ello perder la peculiar dimensión territorial palatina, se ‘permite’ que los *Luperci* corran dentro del *pomerium*); 2. posteriormente (adelanto una idea que se pondrá en claro en las próximas páginas) en *Fauni-creppi*; 3. finalmente, de resultados de una reinterpretación cristiana ajena por completo al sentido primordial de la ceremonia, en los *homines* ‘salvajes’ de la época del diluvio. Tres momentos que corresponden, *grosso modo*, a otros tantos cambios de la *nuditas*¹⁷⁸.

¹⁷⁶ La identificación entre *Luperci* y Pan-Fauno también se encuentra en Just. *Epit.* 43.1.7 y en Serv. Dan. *ad Aen.* 8.343 (*in huius similitudinem intecti cultores eius*).

¹⁷⁷ Liv. 1.5.2.

¹⁷⁸ Casi todos los estudiosos modernos insisten, correctamente en mi opinión, en ver en los *Lupercalia* el resultado de una larga historia marcada por cambios múltiples y radicales. Entre ellos, Deubner 1910; Franklin 1921; Holleman 1974; Scholz 1981; Pötscher 1984, etc. Fuera del coro, Lambrechts 1949, p. 174: “Tout les elements constituant le rituel forment une tout homogene et logique ... et rien ne nous invite à y voir une superposition desordonnee de rites disparates”. También Ferriès 2009, p. 374, n. 7: “En l’absence de sources antérieures au premier siècle avant notre ère, il est illusoire de reconstituer les célébrations originelles. Il est donc impossible de trancher. Cependant, le caractère incongru ou inexplicable de quelques détails de la cérémonie plaide en faveur d’une conservation fidèle de gestes anciens”.

LAS PERSONAS

En este capítulo, una vez abordadas las cuestiones relativas a las ‘palabras’ y los ‘lugares’, se centrará la atención en las ‘personas’.

Por paradójico que parezca, el conjunto de informaciones de que disponemos sobre los *Luperci* es muy reducido: no sabemos cuántos eran, ni cuánto tiempo permanecían en la *sodalitas* (según algunos un año, según otros varios años), ni qué otros encargos tenían además de la celebración de los *Lupercalia*.

Tan solo se sabe que estaban divididos en dos grupos (*Fabiani* y *Quintiliani*), que respondían a un *magister* (¿un solo *magister* o un *magister* para cada una de las dos facciones?) y que eran en su mayoría jóvenes. Nada más: los *Luperci* a nuestros ojos se reducen sustancialmente a una fotografía descolorida tomada el 15 de febrero.

Para ofrecer una imagen lo más completa y coherente posible, el capítulo estará dividido en tres subcapítulos, dedicados, respectivamente, a los miembros de la *fera sodalitas*, a la organización de la cofradía en dos grupos y, finalmente, al destacado ‘problema’ de la participación del *flamen Dialis*.

En la primera parte, se prestará especial atención a la edad de los Lupercos y al extraño ritual descrito por Plutarco, al que se otorgará un valor iniciático, interpretándolo como una reliquia (atribuible a las fases cronológicamente más antiguas de la celebración) de la ceremonia de admisión a las *sodalitas*.

En la segunda parte se examinará el supuesto carácter gentilicio de los *Lupercalia*, la relación entre los *Luperci* y las dos *gentes* de las que se dependen los nombres de *Fabiani* y *Quintiliani*, y se propondrá una hipótesis que pueda explicar históricamente la duplicidad de la hermandad.

En la tercera y última parte se analizará el único testimonio literario que certifica la presencia del *flamen Dialis* en el *Lupercal*, y se corroborará, después de haber sometido a cerrada crítica las hipótesis y las soluciones anteriormente propuestas, la imposibilidad de conciliar los *Luperci* con la religión de Júpiter.

SOBRE LOS *LUPERCI*, O BIEN SOBRE JÓVENES, MENOS JÓVENES Y MÁS JÓVENES

Las fuentes literarias, que definen a los *Luperci* a través de la representación del *aitíon* fundacional o refundacional de la época romúlea, ofrecen la imagen de una confraternidad cuyos miembros son caracterizados por su temprana edad¹⁷⁹, la misma de Rómulo y sus compañeros, quienes tenían alrededor de 18 años cuando se aprestaron a fundar Roma.

Pasando del mito a la realidad del rito, de las fuentes literarias a las epigráficas, la imagen de la juventud se ve confirmada por toda una serie de documentos del período tardo-republicano e imperial¹⁸⁰ que demuestran que los *Luperci* tenían ordinariamente (pero no exclusivamente) una edad indicativa de veinte años.

Los Lupercos son, por lo tanto, *iuvenes*, un término que en la subdivisión romana de las edades del hombre¹⁸¹ define a los adolescentes que, después de haber abandonado la *pueritia* a través de la deposición ritual de las *insignia pueritiae*¹⁸², adquirirían, en lo que correctamente se ha definido “le grand passage”¹⁸³, la *toga* del *civis romanus*, una ceremonia solemne que en época tardo-republicana e imperial se realiza comúnmente entre los catorce y los dieciséis años¹⁸⁴, y que, en edad monárquica estaba vinculada (según las fuentes) al decimoséptimo cumpleaños¹⁸⁵.

En la subdivisión de la edad humana según criterios de objetivos militares¹⁸⁶, establecida según la tradición por Servio y mantenida posteriormente sin cambios sustanciales durante la era republicana, el ejército se compone de *iuvenes-iuniores* (bajo la protección de la diosa *Iuventas*), activos entre los 17 y los 45 años, y *seniores*, entre los 46 y los 60 años¹⁸⁷.

¹⁷⁹ Ov. *Fast.* 2.365; Liv. 1.5.2, Val. Max. 2.2.9; Tert. *De spect.* 5. Recopilación de las fuentes en Ulf 1982.

¹⁸⁰ Rüpke 2008: los Lupercos conocidos epigráficamente tienen poco más de veinte años.

¹⁸¹ Un cuadro en Slusanski 1974; Balbo 1997.

¹⁸² La *pueritia* es la condición del *puer* y dura hasta el momento de la pubertad. Sobre *pueritia* y pubertad, Eyben 1972; Maurin 1975.

¹⁸³ Néraudau 1979, p. 158.

¹⁸⁴ Cayo César y Lucio César obtuvieron la *toga* con quince años (respectivamente en el 5 y en el 2 a.C.); Agripa Póstumo en el 5 d.C. con quince años; Tiberio con catorce años y cinco meses; Druso, hijo de Tiberio, y Germánico con catorce años. Vid. Fayer 2005a, p. 422 n. 309, para un elenco de las edades en que los miembros de la dinastía imperial vistieron la *toga*.

¹⁸⁵ Gell. *NA* 10:28; Dion. Hal. *Ant. Rom.* 4.15. Generalmente se cree que en los períodos tardo-republicano e imperial el límite de edad para la asunción de la *toga* se ha reducido de diecisiete a catorce-dieciséis años. Vid. Fayer 2005a, con bibliografía previa.

¹⁸⁶ En Roma hay dos sistemas diferentes que organizan las fases de la vida, uno más estrictamente jurídico y otro más estrictamente militar: Balbo 1997.

¹⁸⁷ Otras diferencias conciernen a la plena autonomía jurídica, que se alcanza a los veinte cinco años: antes de esta edad, los individuos son considerados *minores*, después *maiores*. Posterior es la plena posesión de los derechos políticos, que se obtiene a los veintisiete años, después de diez años de servicio militar (este límite de edad cambia con el tiempo: Silla, 30 años; Augusto, 25 años). Sobre el límite de los veintisiete años, que algunos consideran una innovación atribuible a la *lex Villia Annalis* del 180 a.C. y otros hacen remontar al principio de la República, vid. Néraudau 1979.

Una división entre *iuvenes-iuniores* y *seniores* quedaría documentada para los *Luperci*, si aceptáramos y entendiéramos literalmente el testimonio de Nicolás Damasceno¹⁸⁸. El historiador y filósofo griego, relatando los *Lupercalia* del 44, divide explícitamente los *Luperci* en νέοι y γηραιοί¹⁸⁹: la información, aunque no confirmada por otros autores, parece indicar, si bien puede interpretarse también de manera diferente, una subdivisión interna¹⁹⁰, comparable con la organización análoga que Virgilio atribuye a los Salios¹⁹¹.

Si γηραιοί y νέοι correspondieran a las clases de edad conocidas como *iuniores* y *seniores*, se podría argumentar razonablemente que, a pesar de la imagen juvenil ofrecida por la mayoría de las fuentes (literarias y epigráficas), la composición real de la *sodalitas*¹⁹² estaba más articulada e incorporaba Lupercos con una edad, indicativamente, entre diecisiete y sesenta años¹⁹³.

Para definir la edad de los Lupercos o, al menos, para definir el límite de edad que permitía el acceso a la *sodalitas* y/o la participación en la carrera, es necesario prestar atención a otro testimonio: la notoria y discutida prohibición impuesta por Augusto y recordada por Suetonio¹⁹⁴ con la que el *Princeps* impidió a los *inberbes* correr durante los *Lupercalia*.

Si bien la referencia pueda parecer bastante genérica, puesto que el crecimiento de la barba, uno de los signos característicos de *puberes* e *iuvenes*, es un proceso que comienza con la pubertad¹⁹⁵

¹⁸⁸ Nic. Dam. FGrH 90 F130.71: μετὰ δὲ ταῦτα ἑορτὴ ἐν τῇ Ῥώμῃ ἐγένετο χειμῶνος, (Λουπερκάλια καλεῖται), ἐν ᾗ γηραιοὶ τε ὁμοῦ πομπεύουσι καὶ νέοι γυμνοὶ, ἀγληϊμμένοι τε καὶ διεζωσμένοι, τοὺς τε ὑπαντῶντας κατακερτομοῦντες καὶ τύπτοντες αἰγείους δοραῖς. τότε δὲ ἐνστάσης, ἡγεμῶν ἡρέθη Μάρκος Ἀντώνιος· καὶ προήει διὰ τῆς ἀγορᾶς, ὥσπερ ἔθος ἦν, συνείπετο δὲ αὐτῷ καὶ ἄλλος ὄχλος. Antonio fue el líder (ἡγεμῶν) de los *Luperci* en 44 a.C., a la edad de treinta ocho años.

¹⁸⁹ Para la edad de los νέοι, *vid.*, por ejemplo, Laes - Strubbe 2014, p. 41: “*Neos* ... normally denoted a young man between approximately twenty and thirty years of age, but could also denote an adult, even up to fifty years”.

¹⁹⁰ Nicolás Damasceno con γηραιοί y νέοι también podría haber querido referirse a los dos grupos tradicionales y al nuevo instituido por César (el pasaje se refiere a los *Lupercalia* del 44 a.C.), o podría haber querido indicar con νέοι solo a los jóvenes recién admitidos en la cofradía (así Köves-Zulauf 1990). Improbables ambas soluciones.

¹⁹¹ Verg. *Aen.* 8.285-288: *tum Sali ad cantus incensa altaria circum / populeis adsunt evincti tempora ramis, / hic iuvenum chorus, ille senum, qui carmine laudes / Herculeas et facta ferunt.*

¹⁹² Sobre lo que significa *sodalitas*, especialmente en la época arcaica, *vid.* Versnel 1980; Bremmer 1982; Fiori 1999.

¹⁹³ Sobre las posibles diferentes actividades llevadas a cabo por γηραιοί y νέοι, *vid.* la hipótesis reciente de Vé 2018, p. 153: “Que faisaient alors les ‘vieux’ Luperques, ceux qui avaient passé l’âge pour pouvoir courir? Ces Luperques-là devaient conduire les cérémonies préalables à la course et présider au sacrifice des caprins. On estimera donc qu’il y avait deux groupes des Luperques: les ‘anciens’ qui s’occupaient principalement des cérémonies, et les ‘jeunes’ qui effectuaient la course et qui comptaient parmi eux non seulement les adolescents qui venaient d’intégrer la sodalité mais aussi les jeunes hommes qui étaient déjà des Luperques confirmés ainsi qu’éventuellement certains Luperques ayant dépassé la trentaine”. Aunque la hipótesis sea sugerente, las palabras de Nicolás Damasceno y, sobretodo, el adverbio ὁμοῦ no permiten afirmar una diferenciación tan marcada entre las actividades realizadas por los γηραιοί y las ejecutadas por los νέοι.

¹⁹⁴ Suet. *Aug.* 31.4.

¹⁹⁵ Ya Aristóteles en la *Historia Animalium* (VII, 1, 582a, 32-33) considera la aparición, alrededor de los catorce años, de la barba en los jóvenes un signo claro de virilidad y madurez física. La *barba* es una indicación de la incipiente edad adulta, uno de los *validae signa iuventae* (Stat. *Silv.* 5.2.62). Censorinus, *DN* 14 coloca el crecimiento de la barba entre los catorce y los veintiuno años: *in tertia* [scil. hebdomade] *barbam nasci, in quarta vires*. Especialmente en la poesía, el crecimiento del primer vello facial se indica a menudo como un rasgo distintivo de la adolescencia.

y finaliza alrededor de los 21 años¹⁹⁶, el término *imberbis* es aquí no simplemente sinonímico de *impubes*¹⁹⁷, sino que verosímelmente señala un límite de edad más preciso, el establecido por la *depositio barbae*, ritual que involucra al *imberbus adulescens*¹⁹⁸ y generalmente tiene lugar alrededor de los 20-21 años¹⁹⁹, indicando así que la admisión a la *sodalitas* y/o la participación en la carrera no estaban permitidas antes de la conclusión de la fase de la pubertad (la prohibición de Augusto, leída desde esta perspectiva, concuerda perfectamente con el término *véoi* empleado por Nicolás Damasceno)²⁰⁰.

Sin olvidar que entre César y Augusto hubo una reorganización sustancial y radical de los *Lupercalia* (no siempre en continuidad con la tradición...), a partir de estas sucintas informaciones podemos dar por confirmada, en lo concerniente a la época republicana tardía y al comienzo del imperio, la heterogeneidad de la edad de los *Luperci*²⁰¹.

¹⁹⁶ Eyben 1972.

¹⁹⁷ *Glossarium Latinum*, VI, s.v. *barbescere, pubescere*: el verbo *barbescere* se usa como un sinónimo de *pubescere*. En la Roma imperial, el inicio de la pubertad estaba convencionalmente fijado para las niñas alrededor de los doce años, mientras que para los varones, aunque tradicionalmente dependía de la verificación previa de las características exteriores (*habitus corporis*), era establecido alrededor de los catorce años. Paul. Fest. p. 297 L.: *Pubes puer, qui iam generare potest. Is incipit esse ab annis quattuordecim; femina viripotens a duodecim*. Famosa es la controversia que surgió en el período clásico entre las dos escuelas de jurisprudencia: para los Sabinianos la entrada en la pubertad estaba subordinada a una preliminar *inspectio corporis*; los Proculianos consideraban la pubertad jurídicamente alcanzada a los catorce años. Sobre el contraste entre las dos escuelas, *vid.* Fayer 2005a. Sólo con Justiniano se abandonó definitivamente el requisito de la *inspectio corporis*.

¹⁹⁸ Cic. *Leg. agr.* fr. 1: *imberba iuventus*. Cic. *Dom.* 37: *imberbus adulescens*. Hor. *Ars P.* 161: *imberbis iuvenes*.

¹⁹⁹ Sobre la *depositio barbae*, *vid.* Degelmann 2018. Eyben 1972, p. 693: “the first facial hair was not considered a true beard ... This initial facial hair was usually not shaved off, but was left to develop gradually into a true, full beard ... It was rather generally believed that this process reached an end at age twenty-one. A true beard is an adult ornament, a sign of virility and physical maturity ... The Greeks shaved off their first full beard and dedicated it to Apollo, an occasion attended by great ceremony. The Romans adopted this custom. We have no evidence for the Republic, but under the Empire this usage (*depositio barbae*) seems to have been fairly widespread; it was usually celebrated around the age of twenty-one”.

²⁰⁰ La crítica ha explicado el testimonio de Suetonio interpretando la prohibición de Augusto como un retorno a la tradición, es decir, como una reacción al predominio asumido por los muy jóvenes (cuya presencia era, por lo tanto, ajena a la celebración ‘originaria’), o como un intento de reformar la tradición, excluyendo por razones de orden moral a los *imberbes* (presentes, por lo tanto, anteriormente). Favorables a la idea de que la ceremonia incurrió en una degeneración en la época republicana, Latte 1960, p. 296; Binder 1971; Holleman 1974; Néraudau 1979; Scholz 1981. De acuerdo con Rose 1932-1933 y Ulf 1982, Augusto simplemente habría reconfirmado los límites de edad de una fiesta siempre protagonizada por *iuvenes*. Sobre el testimonio de Suetonio *vid.* también Köves-Zulauf 1990, p. 227 n. 35. La cuestión, sin la necesidad de recurrir a la idea de la degeneración republicana, es probablemente al mismo tiempo más ‘sencilla’ y más ‘compleja’, y debe entenderse admitiendo –como veremos de inmediato– una disociación, establecida por Augusto, entre la admisión a la *sodalitas* (permitida a los *imberbes, puberes* adolescentes que no han cumplido el ritual de la *depositio barbae*) y la participación en la carrera (prohibida a los *imberbes*).

²⁰¹ No tiene justificación la posición de Ulf 1982, pp. 48-49, que evalúa la presencia de adultos como una excepción (“Ausnahme”). En *CIL* 6.1933 se menciona un *lupercus Quinctialis. Vetus*. No está claro qué deba entenderse por *vetus*. Podría interpretarse en relación con el *ἡπατοί* de Nicolás Damasceno, pero la distinción entre ‘jóvenes’ y ‘viejos’ se refleja técnicamente en términos como *iuniores* y *seniores* (o similares). Pregunta Ferriès 2009: “Cela fait-il allusion aux vétérans du collège ou aux lupurques honoraires?”. *Vetus* se opone quizás a *novus*, en el sentido dialéctico de ‘nueva formación vs. antigua formación’: plausiblemente, el fallecido no usó un término oficial de la titulación lupercal y sólo quiso enfatizar que era un ‘viejo Luperco’, un Luperco que llevaba varios años en la cofradía. Otra explicación en Rüpke 2005, p. 903: “Der Lupercus Quinctialis vetus scheint noch vor der Augusteischen Reform (die den 20er Jahren angehören dürfte) in das Kollegium gekommen zu sein und den Wandel nostalgisch?”. Marbach 1927 col. 1833, entiende *vetus* como “gewesener lupercus”, ex Luperco. Mannhardt 1884, p. 80 piensa en un Luperco del año anterior, definido así por

Acerca de la organización, el sistema de admisión y la permanencia en la cofradía no disponemos de otras noticias seguras²⁰²: sin embargo, es posible sostener, al menos como hipótesis, que, a diferencia de los Salios, los Lupercos presentaban una estructura más unitaria, con quizás un único *magister*²⁰³, y también que, según el testimonio de Plutarco²⁰⁴, del que me ocuparé de inmediato, la *sodalitas* se renovaba anualmente a través de la inclusión en el curso de los *Lupercalia* de febrero de dos nuevos miembros²⁰⁵.

EN EL *LUPERCAL*: INICIACIÓN DE DOS NUEVOS MIEMBROS

Casi toda nuestra información se centra en la parte del ritual externa al *Lupercal*, es decir, en el correr y en el azotar a los pasantes: de fundamental importancia, y clave para entender la ceremonia en su conjunto, es la enigmática secuencia ritual construida alrededor de dos jóvenes, un elemento de la solemnidad que no atrajo, con la sola excepción de Plutarco (que cita a Butas), la atención de los autores antiguos, evidentemente porque era no muy ‘visible’ y poco ‘espectacular’²⁰⁶.

El pasaje de Plutarco merece ser citado en su totalidad²⁰⁷:

Τὰ δὲ δρώμενα τὴν αἰτίαν ποιεῖ δυστόπαστον· σφάττουσι γὰρ αἶγας, εἶτα μαιρακίων δυοῖν ἀπὸ γένους προσαχθέντων αὐτοῖς, οἱ μὲν ἡμαγμένην μαχαίρα τοῦ μετώπου θιγγάνουσιν, ἕτεροι δ' ἀπομάπτουσιν εὐθύς, ἔριον βεβρεγμένον γάλακτι προσφέροντες· γελᾶν δὲ δεῖ τὰ μαιράκια μετὰ τὴν ἀπόμαξιν [...] Βούτας δέ τις, αἰτίας μυθῶδεις ἐν ἐλεγείοις περὶ τῶν Ῥωμαϊκῶν ἀναγράφων, φησὶ τοῦ Ἀμουλίου τοὺς περὶ τὸν Ῥωμύλον κρατήσαντας ἐλθεῖν δρόμῳ μετὰ χαρᾶς ἐπὶ τὸν τόπον, ἐν ᾧ νηπίοις οὖσιν αὐτοῖς ἡ λύκαινα θηλὴν ὑπέσχε, καὶ μίμημα τοῦ τότε δρόμου τὴν ἐορτὴν ἄγεσθαι, καὶ τρέχειν τοὺς ἀπὸ γένους τοὺς Ἐμποδίους τύπτοντας, ὅπως τότε φάσγαν' ἔχοντες ἐξ Ἄλβης ἔθεον Ῥωμύλος ἠδὲ Ῥέμος. Καὶ τὸ μὲν ξίφος ἡμαγμένον προσφέρεσθαι τῷ μετώπῳ τοῦ τότε φόνου καὶ κινδύνου σύμβολον, τὴν δὲ διὰ τοῦ γάλακτος ἀποκάθαρσιν ὑπόμνημα τῆς τροφῆς αὐτῶν εἶναι.

diferenciarse de los designados en el año presente, y traduce: “... als Lupercus des alten Jahres im Gegensatz zu dem schon erwählten Lupercus des neuen Jahres...”. Sobre la inscripción, *vid.* también Bianchi 1981, col. 2011.

²⁰² Según Scholz 1981 (reiterado en Scholz 1984), la participación a la *sodalitas* sería de por vida o al menos se prolongaría por varios años.

²⁰³ A la cabeza de la organización, como en muchos otros colegios sacerdotales (*Salii, fratres Arvales, augures*, etc.), se sitúa un *magister*, que parece ser único para ambos grupos: Salvio, liberto de César, fue *magister* (AEp 1899, 94). El *magister* de los *Luperci* está atestiguado en otras dos inscripciones: CIL 10.6488; 14.2105. Sobre el *magister* en los colegios, Scheid 1990. Datos recopilados en Rüpke 2005. También *vid.* Scheid - Granino Cecere 1999.

²⁰⁴ Plut. *Rom.* 21.4-6.

²⁰⁵ Probablemente, también hubo un sistema de *cooptatio* no limitado al rito de los dos jóvenes del 15 de febrero.

²⁰⁶ Correcta la apreciación de Duval 1976, p. 253, n. 2: “le sacrifice au Lupercal, les rites que nous décrivent Denys d’Halicarnasse et Plutarque pouvaient être plus importants que la course des Luperques”. También Köves-Zulauf 1990, pp. 224-225 distingue los dos ‘macromomentos’ de los *Lupercalia*: la parte realizada en el *Lupercal* y la posterior carrera lejos del *Lupercal*.

²⁰⁷ Plut. *Rom.* 21.4-6.

Después del sacrificio del macho cabrío y antes de la preparación de las tiras, los *Luperci* llevan en el *Lupercal* (quizás al interior del *antrum*) dos jóvenes de familia noble (debe entenderse así, a pesar de la formulación poco clara, ἀπὸ γένους)²⁰⁸, los cuales no solo no habían tomado parte activa en el sacrificio, sino que, como demuestra claramente la elección terminológica de Plutarco, ni siquiera eran *Luperci*²⁰⁹.

Algunos miembros de la hermandad tocaban la frente de los dos jóvenes con el cuchillo del sacrificio todavía sangriento, inmediatamente (εὐθύς) otros los limpiaban con lana humedecida con leche (los *Lupercos*, presentados genéricamente como ‘los unos’ y ‘los otros’, no parecen actuar según la organización interna en *Fabiani* y *Quintiliani*)²¹⁰. Terminada la operación, los dos jóvenes tenían (δεῖ) que reír: evidentemente, la risa, obligatoria, tenía un valor ritual.

Plutarco recurre, para definir a los dos protagonistas del ritual, al término μαιράκιον, una palabra que indica a los adolescentes desde la entrada en la pubertad (catorce años) hasta la edad adulta (veintiuno años)²¹¹. La información, que deriva plausiblemente de la observación personal y directa de Plutarco (ὁρῶμεν), entra en contradicción, aceptando la equivalencia entre *inberbes* y menores de 20-21 años (*depositio barbae* como discriminante temporal), con la prohibición de Augusto: los dos datos en realidad se armonizan formulando una sencilla hipótesis, es decir, admitiendo una disociación entre la edad que permite la admisión a las *sodalitas* y la edad que consiente la participación en la carrera.

²⁰⁸ La indicación también se ha interpretado, erróneamente, como una referencia a las dos *gentes* de las que toman el nombre los dos grupos de *Luperci*. Kirsopp Michels 1953, p. 55, comparando la expresión con Plinio (*HN* 8.81, sobre la licantrópia arcadia: *ex gente Anthi cuiusdam sorte familiae lectum*), propuso que el término indicase una familia bien definida de hombres lobo: “In the period when the ritual of the Lupercalia originated, the youths may have been representative members of a family of hereditary werewolves which, for the protection of the community, and as part of a general purification, was exorcised every year at the season when their affliction was particularly dangerous”. Lectura correcta de ἀπὸ γένους, entre otros, en Ulf 1982; Capdeville 1993.

²⁰⁹ Erróneo Ulf 1982, p. 93, que cree que los dos jóvenes ya son *Luperci*: “Zwei Jünglinge ... werden herbeigeführt. Sie sind zu den *luperci* zu zählen. Wer sie herbeiführt, wissen wir nicht, doch ist die Wahrscheinlichkeit hoch, daß dies nicht *luperci* taten, wenn die Jünglinge selbst als *luperci* aufzufassen sind”. El mismo error está presente en Vé 2018. Correcto Capdeville 1993, p. 172 n. 121: “La logique du rituel suggère que les jeunes gens ne soient pas des Luperques, mais qu’ils le deviennent à l’issue de ce rite d’initiation... On peut supposer, avec G. Piccaluga... que le fait que les jeunes gens soient deux soit une référence aux jumeaux légendaires, qui s’accorde également avec la répartition des Luperques en deux groupes”. Concuero también (al menos en parte) con la idea, que se desarrollará más adelante, de la correlación entre la duplicidad de los grupos y la de los gemelos.

²¹⁰ La imagen es corroborada por Val. Max. 2.2.9: *facto sacrificio caesisque capris epularum hilaritate ac vino largiore propecti, divisa pastorali turba, cincti obvios pellibus immolatarum hostiarum iocantes petiverunt*.

²¹¹ Hipócrates (*ap. Philo. Opif. Mundi* 36.105) afirma que el término indica la edad entre 14 y 21 años. Ducat 2006, p. 89: “Becoming *meirakion* indicates around 14 or 15 years old”. Davidson 2007 afirma que μαιράκιον se refiere exclusivamente a jóvenes de 18 a 19 años. Plutarco define como μαιράκιον (*Brut.* 3) al joven Bruto. Dionisio de Halicarnaso usa la palabra para definir a Egesto (1.76.2-3), el hijo de Numitor asesinado por Amulio, y para referirse a los gemelos Rómulo y Remo (1.79.13; 1.80.3) antes de la fundación de Roma, cuando según la tradición tenían entre 17 y 18 años.

En mi opinión, Plutarco, en un testimonio que subraya la importancia y la centralidad ritual de los dos *puberes* (*inberbes*) en torno a los cuales se estructura la primera parte (‘estática’) de los *Lupercalia*, nos indica los límites temporales ‘tradicionales’ –identificables con la pubertad (> 14 años aprox.)– que sancionan el ingreso en la *sodalitas*, mientras que Suetonio nos muestra el resultado práctico de la intervención de Augusto, quien, ciertamente con una finalidad moralizadora, habría restringido la participación activa a la parte ‘dinámica’ de los *Lupercalia* (*currere*) a los miembros adultos (> 20-21 años) de la *sodalitas*²¹² (la hipótesis nos permite entender la terminología adoptada por Suetonio y la referencia puntual al solo *currere*)²¹³.

Es Butas, poeta de la época de Silla²¹⁴, quien proporciona la única exégesis del ritual: queriendo explicar el rito a través del mito, Butas concibe la primera parte como una referencia simbólica a los peligros afrontados por los gemelos el día de la victoria contra Amulio; en la segunda ve una alusión a la leche con la que *Romulus* y *Remus* habían sido alimentados por la loba²¹⁵.

A diferencia de los autores antiguos, más atentos a la parte ‘dinámica’ y espectacular de los *Lupercalia*, los investigadores modernos, fuertemente atraídos por la ceremonia de los dos jóvenes, han propuesto las explicaciones más dispares: sustitución de un sacrificio humano²¹⁶; muerte del espíritu de la vegetación²¹⁷; rito de renacimiento en el que los jóvenes representarían a la

²¹² Köves-Zulauf 1990, p. 227, n. 35, si bien propone, desde una perspectiva diferente a la mía, una equivalencia entre *μειράκιον* y *imberbis* (= *impueres*), considera, poco probablemente, que Plutarco proporcione una imagen pre augustea de la ceremonia.

²¹³ Inacceptable Franklin 1921, p. 92: “Plutarch, when speaking of those upon whom the bloodrite was performed, always uses the word boys, *μειράκια*. This seems an impossible term to apply to the Luperci. Mark Antony was consul when he acted as a Lupercus. The *μειράκια*, therefore, must have been other than the priest of Lupercus”.

²¹⁴ Sobre Butas, *vid.* Ampolo 1988.

²¹⁵ Aunque Butas, con la referencia al enfrentamiento con Amulio, pueda dar a entender que el ritual se ejecutaba al final de la carrera, una idea aparentemente confirmada por la ubicación temporal del discutido *risit* de Ovidio (realizado por Rómulo al final de la carrera), el orden presentado por Plutarco no permite malentendidos: el rito de los jóvenes pertenece a la fase ‘estática’ de la ceremonia. Las diferencias, claramente, se explican en el contexto del carácter eminentemente poético de los *Fasti* y de los *Aitia* of Butas, cuyas indicaciones son útiles, pero necesitan ser contextualizadas y ‘decodificadas’. Scholz 1981, pp. 302-304 propone, tomando literalmente Butas y Ovidio, una ‘curiosa’ ordenación temporal de la ceremonia: sacrificio; imposición del cuchillo; carrera; limpieza con lana y leche; risas de los dos jóvenes. Butas simplemente ofrece una exégesis de un rito que no entendía y lo inserta en la leyenda de los gemelos, invirtiendo así el orden cronológico (el enfrentamiento con Amulio precede ritualmente a la loba *nutrix*). En cualquier caso, las dos acciones rituales están interconectadas, como gestos consecutivos, también en Butas. Críticas a Scholz en Köves-Zulauf 1990, pp. 224-225 n. 30.

²¹⁶ Schwegler 1853, p. 363; Samter 1907; Samter 1911.

²¹⁷ Mannhardt 1884.

comunidad²¹⁸; muerte y renacimiento de los machos cabríos²¹⁹; alusión a luchas sangrientas contra los lobos²²⁰; cura de dos jóvenes que sufren de licantrópía²²¹, etc.

También la risa ha conocido varias explicaciones, algunas muy extravagantes: se ha pretendido ver una *vox hircina*²²², la ‘risa’ del lobo²²³, e, incluso, el “cri du pic” (*sic!*)²²⁴.

El segmento ritual presenta en realidad un simbolismo muy claro, atribuible a la idea, puramente iniciática, del nacimiento o renacimiento²²⁵, sancionado por la imposición del cuchillo ensangrentado y, sobre todo, por el sucesivo e inseparable binomio leche-risa. El análisis más detallado es aquel ofrecido por Köves-Zulauf²²⁶, quien interpreta el ritual como la evocación simbólica y la repetición de las fases de un nacimiento humano en el que la sangre recordaría el parto, y el binomio sucesivo leche-risa aludiría al alimento y al reír característicos de los recién nacidos²²⁷.

Siempre dentro del segmento ritual, ha sido interpretado de diversas maneras también el momento del contacto con la sangre y con el instrumento sacrificial²²⁸: para algunos, aunque con diferentes matizaciones, la imposición del cuchillo ensangrentado representaría la transmisión de la

²¹⁸ Marbach 1927.

²¹⁹ Frazer 1929; Binder 1964.

²²⁰ Latte 1960, p. 86: “Für das Fest erreichen wir eine Zeit, in der es Sinn hatte, den Palatin gegen Wölfe zu schützen, wirkliche Wölfe, nicht irgendwelche symbolischen. Die Lage des Festes mitten im Winter, wenn die Tiere am ehesten sich in die Nähe menschlicher Wohnungen wagen, paßt dazu. Deshalb zieht man durch den Umlauf einen Kreis um die Siedlung. Der Lärm, den man mit den knallenden Riemen macht, dient zunächst dazu, die Wölfe zu verscheuchen. Auch die vieldiskutierte Zeremonie an den beiden Luperci fügt sich dem. Der Kampf mit den Raubtieren verläuft in diesen frühen Zeiten keineswegs gefahrlos für den Menschen –wo es Rudel von Wölfen gibt, tat er es noch im 19. Jh. trotz der Erfindung von Feuerwaffen nicht. Es ist verständlich, daß man den blutigen Verlauf an einigen Mitgliedern der Gemeinde beim Fest repräsentativ darstellte und zugleich durch das Lachen die Ungefährlichkeit der Verletzung dokumentierte”.

²²¹ Kirsopp Michels 1953, p. 54: “I would suggest that the two young men were originally supposed to be victims of the supernatural wolves, and sufferers from lycanthropy, who were cured by the application of the knife, which in the original form of the ritual may have actually drawn blood. The application of the wool and milk, both of which often occur in rites of purification, as does the act of wiping, would complete their redemption”. Es común en los cuentos folclóricos la opinión de que el hombre lobo podía volver a la condición humana a través una herida.

²²² Rose 1932-1933, pp. 399-400.

²²³ Burriß 1931, p. 162.

²²⁴ Camous 2012: “on peut concevoir ce rire comme un rire de civilisation si tant est que ‘le rire est le propre de l’homme’ et qu’il s’agit bien à travers ce rituel d’un acte de passage à la civilisation”.

²²⁵ Entre los partidarios, aunque con diferentes matices, de la teoría iniciática, Illuminati 1961; Piccaluga 1962; Brelich 1976; Alföldi 1974; Néraudau 1979; Briquel 1980; Ulf 1982; Pötscher 1984.

²²⁶ Köves-Zulauf 1990.

²²⁷ Köves-Zulauf 1990, pp. 236-237: “der reale Bezugspunkt der Symbolik dabei die Fütterung des Neugeborenen mit Milch ist ... Das Lachen der *luperci* ist das Lachen des Neugeborenen”.

²²⁸ El simbolismo de la frente reaparece en otro rito: el que se realiza para el recién nacido. Pers. 2.31-34: *ecce auia aut metuens diuum matertera cunis / exemit puerum frontemque atque uda labella / infami digito et lustralibus ante saluiis / expiat, urentis oculos inhibere perita*.

fuerza congénita de la sangre (sangre como elemento vital)²²⁹ o la transmisión del ‘poder’ del dios²³⁰. Ambas soluciones, aunque puedan desentonar con la inmediata limpieza de la propia sangre²³¹, no me parecen *lato sensu* erróneas.

Sin embargo, lo que en mi opinión debe ser enfatizado es el simbolismo del contacto directo con lo sagrado: cuando los dos jóvenes están marcados en la frente, se unen (material y simbólicamente) con lo que ha sido sacralizado, entran en cierta manera en comunión con lo sagrado, con aquello que ya pertenece a lo divino (el mismo razonamiento es extrapolable a la hermenéutica en torno al valor de los látigos).

Tal comunión convertiría a los dos jóvenes, si no en ‘sacralizados’ al destinatario divino (o a los destinatarios) del macho cabrío, sí al menos en partícipes de la sacralidad que envuelve a las divinidades bajo cuya protección ahora se colocan como nuevos miembros de la *sodalitas*, renacidos en un nuevo *status*, entrados en una nueva naturaleza explicitada por la risa (obligatoria, en tanto que ritual) que siempre marca (y aquí el simbolismo se refuerza con la leche) el comienzo de una nueva existencia²³².

LUPERCALIA: RITUAL DE INICIACIÓN

La escasa información de que disponemos, así interpretada, es suficiente para sostener que ritualmente la renovación del sacerdocio estaba (también) garantizada por la entrada anual de los dos jóvenes, que al final de la iniciación se convertían en Lupercos y como tales participaban, hasta la reforma de Augusto, en la siguiente fase de la ceremonia: la carrera de que, según Butas, serían los protagonistas²³³.

²²⁹ Pötscher 1984 insiste en la fuerza vital de la sangre transmitida a los dos jóvenes. Toda la exégesis del autor se basa en los conceptos de fuerza y vitalidad. En p. 237, en relación con la simbología que estructura los *Lupercalia*: “Hatten also Blut, Milch und Wolle die kräftigen nackten Jünglinge mit Tierfell und Peitsche noch in ihrer Kraft erhöht, so deutet das Lachen in dieselbe Richtung”. Ya Empedocles, según Cicerón en las *Tusculanae disputationes* (1.19.9), creía que el alma residía en la sangre (*Empedocles animum esse censet cordi suffusum sanguinem*). La sangre era la sede de la vida. Serv. *ad Aen.* 5.79: *ad sanguinis imitationem, in quo est sedes animae*. Serv. *ad Aen.* 3.67: *sanguis enim velut animae possessio est, unde exsanguis mortui dicuntur*. Sobre el valor de la sangre en la cultura romana, Mencacci 1986. Sobre la fuerza vivificante de la sangre en el folclore, *vid.* Lombardi Satriani, Meligrana 1989, pp. 387-431.

²³⁰ Ulf 1982, p. 121, propone “die übertragung von ‘Kraft’ von dem Initiationsgott auf die Initianden”.

²³¹ Köves-Zulauf 1990.

²³² Sobre la risa vivificante que se opone a la muerte *vid.* Propp 1975. Sobre el valor de la risa, especialmente –pero no sólo– dentro de la cultura griega, Woodbury 1944; Halliwell 2008; las contribuciones en Desclos 2000. La risa, la ironía y la burla son elementos que, cuando se insertan en un contexto ritual, entre otros significados, también estimulan la fertilidad.

²³³ Los dos jóvenes no son, como creen, entre otros, Ulf 1982 y Vé 2018, los miembros privilegiados de los *Luperci*, los líderes de la hermandad (como en el testimonio de Butas), sino los nuevos Lupercos en cuyo honor se celebran (hasta Augusto) los *Lupercalia*. Ulf 1982, p. 128: “Die luperci haben, wenn man den bisher angestellten Überlegungen Folge leistet, als die Initianden zu gelten, und die beiden vornehmen Jünglinge als deren Anführer. Die Kraftübertragung erfolgt an diesen beiden durch die Blutbeschmierung, an allen anderen luperci durch die Übergabe der Fellstreifen”. De la lectura de los dos jóvenes como ‘privilegiados’ o líderes también surgen las hipótesis que identifican en los *Lupercalia* una especie de investidura real, una idea que según sus defensores encontraría una confirmación en el intento de coronación

Surge la impresión de que los *Lupercalia*, o sea, la única ceremonia celebrada por los *Luperci*, eran o habían sido (en un pasado que será necesario definir) un ritual, esencialmente construido alrededor de dos *puberes*²³⁴, para ratificar y ‘celebrar’ la entrada en la cofradía de los nuevos miembros, un ritual de iniciación probablemente muy arcaico y preservado casi sin alteraciones, a pesar de los múltiples cambios que han afectado al significado de la ceremonia y los celebrantes.

Anteriormente, se ha definido la iniciación de los dos jóvenes como la clave para comprender el significado ‘profundo’ de los *Lupercalia*. Ahora el sentido y la motivación de aquella afirmación deberían resultar más claros: los *Lupercalia* probablemente representaban (en ‘origen’ y hasta Augusto) la espectacularización, en la que tomaba parte (activamente) todo el pueblo, del cambio de estado de los dos jóvenes.

Otra cosa, evidentemente, es establecer si esta iniciación numéricamente limitada es solo la fosilización (*pars pro toto*) de un ritual iniciático precedente y más amplio, destinado, colectivamente, a todos los miembros de una clase de edad particular²³⁵: si bien volveré difusamente sobre la cuestión en el momento oportuno, conviene ya adelantar que es muy probable que los *Lupercalia* del 15 de febrero fuesen en un pasado lejano la ceremonia de recepción de todos aquellos que habían abandonado la condición de *pueri* dentro de un grupo de jóvenes comparable con los que pertenecen al variado modelo de la *Jungmannschaft*, agrupación de hombres jóvenes (que no son todavía propiamente adultos ni están casados) que se preparan a la vida comunitaria pasando por un período (normalmente) de exclusión y alejamiento, en el que, a menudo como lobos, se dedican al *rapere* (ganado y mujeres), paso obligado para la completa maduración, y preparatorio para la reintegración en la comunidad como hombres y ciudadanos con plenos derechos²³⁶.

de César (en realidad, un gesto ‘espontáneo’ y no ritual). La improbable hipótesis de que los *Lupercalia* eran una ceremonia de Año Nuevo que renovaba, en paralelo con la renovación de la naturaleza, la realeza, está respaldada, aunque con matices, por Alföldi 1951; Bianchi 1958; Burkert 1962; Binder 1964 (p. 103: “das Luperkalienfest ... ursprünglich ein Königsfest gewesen ist”); Dumézil 1966. La rechazan, entre otros, Welwei 1967; Weinstock 1971.

²³⁴ Deubner 1910, p. 506, considera erróneamente que esta parte de los *Lupercalia* es una adición artificial: “Liefen sie aber wirklich mit, so ist ein derartig unorganischer Anschluß an die alte Sodalität der Luperci eben nur dann erklärlich, wenn der Ritus mit den Jünglingen dazu trat, als der Umlauf längst petrifiziert war. Da mochten sie dann mitlaufen und mitschlagen”.

²³⁵ Sobre la fosilización de los rituales iniciáticos, Brelich 1960, p. 106: “al posto delle iniziazioni collettive sono subentrati riti morfologicamente affini a quelli iniziatici, ma affidati a un numero ristretto di persone che agivano in nome dello stato”. Sobre las iniciaciones juveniles en Roma: Brelich 1959-1960; Brelich 1969; Torelli 1984; Torelli 1990. Capdeville 1993, p. 176 n. 133: “Une réduction comparable s’observe en Crète, à l’époque hellénistique, lorsque les rites d’initiation ne concernent plus qu’un petit nombre d’adolescents de haute naissance, destiné à constituer le groupe privilégié des κλεινοί”. Sobre la ‘de-funcionalización’ y ‘re-funcionalización’ de los ritos iniciáticos en Grecia, *vid.* Brelich 1969; Vidal-Naquet 1968; Vidal-Naquet 1974. Las iniciaciones tribales se habrían desarrollado, según Burkert 1966, en aquellas actividades que pocos jóvenes elegidos practicaban en los templos. La idea de una continuidad también es aceptada, aunque con matices, por Sourvinou-Inwood 1971 y Dowden 1989. *Vid.* también Cieminski 2002.

²³⁶ Siendo la *nuditas* de los Luperkos antagónica a la condición del *togatus*, cabría suponer que el estado de *Lupercus nudus* terminara con la vestición de la *toga pura* o *virilis*, cuando el joven se convierte a todos los efectos en hombre (*vir*) y ciudadano (*civis*).

Volveré más adelante sobre todos estos temas, sobre la *Jungmannschaft* y sobre la relación entre los lobos y un *Männerbund* (*Wolfs-Männerbund*): por el momento, y sin considerar las hipótesis concernientes la dimensión cronológica monárquica, solo es necesario reiterar que los Luperkos en la época tardo-republicana e imperial están formados (probablemente solo como resultado de uno de los muchos cambios que experimentó la ceremonia) por jóvenes y no tan jóvenes, y que la parte ‘estática’ de la ceremonia se articula alrededor de la iniciación en la cofradía de dos elementos con un ritual que, aunque ‘de-funcionalizado’ y ‘re-funcionalizado’, parece ser una reliquia atribuible a las fases más antiguas de la celebración, cuando los aspirantes miembros de la confraternidad se convertían en *Luperci* entrando en comunión con lo sagrado (otro aspecto de esta comunión se manifiesta en la consumición anómala del ‘alimento de los dioses’, los *exta*, un tema complejo que se desarrollará por separado)²³⁷.

DOS GRUPOS Y DOS *GENTES*

En esta sección examinaré, como indica el título, la bipartición de los *Luperci* en *Fabiani* y *Quintiliani*, una denominación que vincula, al menos nominalmente, la *sodalitas* a dos *gentes*, la *Fabia* y la *Quintilia*, otra ‘rareza’ (o aparente ‘rareza’) de los *Lupercalia*.

Tras una breve premisa dedicada a la organización romana de los *sacra*, necesaria para definir el correcto significado de *sacrum gentilicium* (y también de *sacrum publicum*, *sacrum privatum*, *sacrum populare*, etc.), se argumentará en primer lugar la imposibilidad de considerar los *Lupercalia* como un culto gentilicio (al menos desde finales del VII siglo a.C.), luego se propondrá una hipótesis que dé razón de la duplicidad de la *sodalitas*.

SACRA PUBLICA ET PRIVATA

Los *sacra*, un término complejo empleado –utilizo una vieja definición minimalista, pero significativa– “per dinotare un insieme di riti, di cerimonie e di sacrifici che si celebravano a scopo di culto”²³⁸, se dividen en *publica* y *privata*²³⁹.

Frente a esta clara diferenciación, la imagen de la organización de los *sacra* a nivel de *ius pontifical* muestra en realidad una articulación más compleja, que sin embargo podemos reconstruir

²³⁷ Entre los que subrayan el carácter arcaico del segmento ritual de los jóvenes, Gjerstad 1962, p. 10: “The whole ceremony suggests remote antiquity and it is quite foreign to the usual Roman ritual”. También Tennant 1988, p. 84, que, sin embargo, atribuye la sangre, no al macho cabrío, sino al perro (y antes, quizá, al lobo): “it is possible that the practice of smearing the blood of the victims on the foreheads of the Luperci was a survival of the primitive ritual, and that the dog’s (or perhaps originally wolf’s) blood was used in this manner to ‘transform’ the celebrants”.

²³⁸ Careddu 1906, p. 399.

²³⁹ Sobre estos temas Fiorentini 2007-2008.

fácilmente al analizar de forma conjunta, entre los diversos datos disponibles, dos informaciones principales, ambas transmitidas por Festo²⁴⁰. La primera es la clasificación, probablemente dependiente de Ateyo Capitón, en la cual, según los destinatarios y la fuente del *sumptus*, los *publica sacra*, realizados *publico sumptu* en beneficio de *populus*, *montes*, *pagi*, *curiae* y *sacella*²⁴¹, se distinguen de los *privata sacra* realizados (evidentemente *privato sumptu*) en beneficio de *singuli homines*, *familiae* y *gentes*²⁴².

No obstante la articulación y los múltiples sujetos, la taxonomía de Festo es bastante clara: un culto se considera público cuando la acción está dirigida a todo el pueblo o cuando la acción beneficia a aquella parte del pueblo que se reconoce en los segmentos territoriales en que el pueblo mismo se articula (*montes*; *pagi*; *curiae*; *sacella*)²⁴³. Por el contrario, un culto es privado cuando se lleva a cabo, independientemente de la articulación territorial, para (*pro*) individuos singulares o grupos parentelares²⁴⁴.

La información sobre los *sacra privata* debe ser complementada con otra, proporcionada por el propio Festo y concerniente a los *sacra popularia*²⁴⁵: de las palabras de Festo se deduce –aceptando que la reflexión de su fuente (Antistio Labeón) tenía como objeto los *sacra privata* y no los *sacra*

²⁴⁰ Fest. p. 284 L.; Fest. p. 298 L.

²⁴¹ Esta es la definición de *sacra publica pro populo* ofrecida por Geiger 1920, col. 1660: “alle die Kulthandlungen, welche auf Staatskosten für das gesamte Volk von dessen Vertretern ... ausgeführt werden”.

²⁴² Fest. p. 284 L.: *publica sacra, quae publico sumptu pro populo fiunt, quaeque pro montibus, pagis, curis, sacellis; at privata, quae pro singulis hominibus, familiis, gentibus fiunt*. La derivación de Ateyo Capitón fue propuesta por Marquardt 1878.

²⁴³ La referencia a los *sacella*, aparentemente problemática, es comprensible a la luz de los *Compitalia* y de la ceremonia de los *Argei*. Wissowa 1912, p. 399, n. 1: “bei den *sacra pro montibus* ist an das Septimonium zu denken ... bei denen *pro pagis* an die Paganalia ... bei den *sacra pro curiis* an die Fornacalia ... bei denen *pro sacellis* an die Compitalia ... a *sacella* speziell die Larenkapellen an den *compita* bezeichnet...”. No nos parecen relevantes para la comprensión de los *sacra pro sacellis* las palabras de Fiorentini 2007-2008, p. 996: “e infine i *sacra pro sacellis*, in cui saranno da identificare *Strenia*, *Volupia*, *Cloacina* (i cui luoghi di culto sono designati come *sacella*), i *sacella* ricordati da Varrone (*L. L.*, 7, 84), secondo cui ‘*in aliquot sacris et sacellis habemus NE QUOD SCORTEUM ADHIBETUR, ideo ne morticinum quid adsit*’, riferendosi palesemente ad una lex sacra relativa a luoghi di culto pubblici, che vieta di insozzare materialmente (e contaminare sul piano rituale) con carogne di animali”. El mismo autor, en cambio, no descarta la posibilidad de que los *Argei* también se incluyan entre los *sacra pro sacellis*. Es evidente a partir de la estructuración, enteramente territorial, de la taxonomía que los *sacella* guarden alguna relación con la organización territorial de la población, como bien ha entendido Carandini 1997-2003 (no comparto, sin embargo, su intento de ver en los 27 *sacella* una organización curial proto-urbana que precede a las ‘canónicas’ 30 curias). Los cultos oficiados en los *sacella* de *Strenia*, *Volupia*, *Cloacina*, etc. pertenecen *tout court*, en mi opinión, a la categoría de los *sacra publica pro populo*. El problema de la privatización indebida de los *sacella* al que Fiorentini presta no poca atención es ciertamente de orden socio-jurídico (relacionable más bien con el olvido en el que caen ciertos lugares sagrados y ciertas entidades divinas), como se desprende claramente de las fuentes, pero no concierne a la taxonomía de los *sacra*.

²⁴⁴ Fest. p. 282 L.: *Privatae feriae vocantur sacrorum propriorum, velut dies natales, operationis, denecales*.

²⁴⁵ Fest. p. 298 L.: *Popularia sacra sunt, ut ait Labeo, quae omnes cives faciunt nec certis familiis adtributa sunt: Fornacalia, Parilia, Laralia, porca praecedanea*. La lista, ciertamente, no está completa. Es muy interesante la presencia de la *porca praecedanea*, que aquí debe entenderse como el sacrificio realizado antes de la cosecha. Sobre la *porca praecedanea*, vid. Le Bonniec 1958.

*publica*²⁴⁶ (carece de fundamento la hipótesis de la existencia de un tercer tipo de *sacrum*, ya que la única ‘macrodivisión’ conocida está construida sobre la dialéctica *publicum-privatum*)²⁴⁷ que el *sacrum facere* privado, además de ser propio de *certae familiae*²⁴⁸ (Festo o, directamente, Labeón, usa el verbo *adtribuere*, aquí en voz pasiva con el valor de ‘ser característico’), también era *populare*, es decir, propio de *omnes cives* (es este lado privado que permite de definir los *Parilia* como *sacrum popolare*)²⁴⁹.

²⁴⁶ Mommsen 1834, p. 10 usa el texto en cuestión, malinterpretando el verbo *adtribuere*, para reconstruir la categoría de los cultos gentilicios de carácter público. La categoría propuesta por el gran erudito alemán no era, en mi opinión, completamente errónea, aunque fuera incorrecto usar a Fest. p. 298 L. para demostrar su existencia.

²⁴⁷ Para Sabbatucci 1988, p. 29 (seguido por Carandini 1997-2003, p. 398), un *sacrum popolare* no era “una festa privata e tuttavia neppure completamente pubblica”. En una línea no muy diferente se coloca la hipótesis formulada por Casavola 1958, que propone una tripartición entre *publicus* (perteneciente al *populus*), *privatus* (perteneciente al *civis* concebido en su singularidad) y *popularis* (perteneciente a todos los ciudadanos, pero entendidos como *singuli*, es decir, perteneciente a *unus ex populo*). Sobre la bipartición *publicum-privatum*, vid. Liv. 1.20.6: *publica privataque sacra*; Cic. *Har. resp.* 14: *sacra religionesque et privata et publica*; Dion. Hal. *Ant. Rom.* 2.65.1: διαιρούμενοί τε διχῇ τὰ ἱερὰ καὶ τὰ μὲν αὐτῶν κοινὰ ποιοῦντες καὶ πολιτικά, τὰ δὲ ἴδια καὶ συγγενικά... Tanto los *sacra publica* como los *sacra privata* estaban bajo el control de los pontífices. Liv. 1.20.6: *cetera quoque omnia publica priuataque sacra pontificis scitis subiecit*; Liv. 5.52.3-4: *hos omnes deos publicos priuatosque, Quirites, deserturi estis?... an gentilia sacra ne in bello quidem intermitti, publica sacra et Romanos deos etiam in pace deseri placet, et pontifices flaminesque neglegentiores publicarum religionum esse quam priuatus in sollemni gentis fuerit?*; Cic. *Leg.* 2.30: *quod sequitur uero, non solum ad religionem pertinet sed etiam ad ciuitatis statum ut sine iis qui sacris publice praesint [i.e. los pontífices], religioni priuatae satis facere non possint*; Cic. *Har. resp.* 14: *...ad pontifices reicietur, quorum auctoritati, fidei, prudentiae maiores nostri sacra religionesque et priuatas et publicas commendarunt*; Plut. *Num.* 9.5: Ὁ δὲ μέγιστος τῶν Ποντιφικῶν οἶον ἐξηγητοῦ καὶ προφήτου, μᾶλλον δὲ ἱεροφάντου τάξιν εἴληχεν, οὐ μόνον τῶν δημοσίων δρωμένων ἐπιμελούμενος, ἀλλὰ καὶ τοὺς ἴδια θύοντας ἐπισκοπῶν.

Festo también informa de otras dos divisiones: *municipalia sacra* y *peregrina sacra*. Fest. p. 146 L.: *municipalia sacra uocantur, quae ab initio habuerant ante ciuitatem Romanam acceptam; quae obseruare eos uoluerunt pontifices, et eo more facere, quo adsuessent antiquitus*; Fest. p. 237 L.: *Peregrina sacra appellantur quae aut evocatis dis in oppugnandis urbibus Romam sunt † conata † [conlata Gothofr.; coacta Augustin.], aut quae ob quasdam religiones per pacem sunt petita, ut ex Phrygia Matris Magnae, ex Graecia Cereris, Epidauro Aesculapi: quae coluntur eorum more, a quibus sunt accepta*. Las dos últimas categorías no deben considerarse externas a los *sacra publica*, ni siquiera lo son los *sacra municipalia*, que podrían ser calificados como *sacra publica pro municipiis*.

Sobre los *sacra peregrina*, al menos los mencionados por Festo, vid. lo que escribe Le Bonniec 1958, p. 387 con respecto a Ceres: “C’est un culte étranger, mais officiellement reconnu par l’État romain. Classé parmi les *sacra peregrina*, le culte grec nouveau était pourtant un *sacrum publicum*, puisque les prêtresses grecques étaient *publicae*. C’est dire qu’il se célébrait pour le peuple, aux frais de l’État, selon la définition de Festus (p. 284 L.)”. Interesante también la información de Arnobio (*Adv. nat.* 3.38), que procede de Cincio, sobre el tratamiento de las deidades extranjeras: *Cincius numina peregrina novitate ex ipsa appellata pronuntiat; nam solere Romanos religiones urbium superatarum partim privatim per familias spargere, partim publice consecrare, ac ne aliqui deorum multitudine aut ignorantia praeteriretur, breuitatis et compendii causa uno pariter nomine cunctos Novensiles invocari*.

²⁴⁸ Sobre la *familia* y su rol socio-jurídico, vid., al menos, Fayer 1994. Sobre la *familia* como grupo más restringido que la *gens*, comparto la reconstrucción propuesta por Torelli 1988, según la cual la *gens* representaría la “unità parentelare” entre diferentes *familiae* (para el aspecto más apropiadamente religioso, vid. p. 241: “più *familiae* possono riconoscersi in un culto familiare e in antenati comuni, e dunque in *gentes*”). Sobre el culto privado de las *familiae*, vid. Non. p. 820 L. (procede de Varrón): *etenim ut deos colere debet communitus civitas, sic singulae familiae debemus*. Cic. *Leg.* 2.8.19: *ritus familiae patrumque servant*. Vid. también Arn. *Adv. nat.* 3.38.

²⁴⁹ Schol. *ad Pers.* 1.1.72: *Varro sic ait: Palilia tam privata quam publica sunt*. Marcos Celestino 2002, pp. 54-55 interpreta erróneamente la referencia a los *Parilia* de Festo-Labeón como una indicación del carácter público de la ceremonia. En p. 146 parece considerar *popularia* como un sinónimo no técnico de *publica*, concluyendo que “Festo tiene sólo en cuenta su aspecto público (innegable), sin aludir para nada a su aspecto particular y privado”. Festo alude al aspecto privado de la fiesta.

FABIANI Y QUINTILIANI

La razón de este sucinto preámbulo sobre los *sacra* es evidente, habida cuenta de que muchos estudiosos, quizás la mayoría, afirman el carácter gentilicio de los *Lupercalia*: si es cierto que los dos grupos de *Luperci* derivan su nombre del de dos *gentes*, resulta erróneo, como veremos, definir los *Lupercalia* como un *sacrum gentilitium*²⁵⁰, categoría de la que se abusa²⁵¹.

Antes de verificar si los *Lupercalia* han sido o han podido ser la manifestación de un culto gentilicio, es oportuno concretar qué *gentes* estaban interesadas, al menos nominalmente, en la ceremonia. Si es seguro que uno de los dos grupos recibe su nombre de la *gens Fabia*, el segundo grupo se vincula unas veces a la *gens Quinctia* (o *Quintia*), otras a la *gens Quinctilia* (o *Quinctilia*)²⁵².

²⁵⁰ Capogrossi Colognesi 2000 define los *Lupercalia* como “forse il più importante” culto gentilicio. Entre los partidarios de una caracterización gentilicia también se encuentran, entre otros, Marquardt 1878, p. 440 (“Organisiert war der Dienst des Lupercus als ein Gentilcult, welchen ursprünglich zwei collegia gentilicia besorgten, die luperci *Fabiani* und die luperci *Quintiliani*”); Wissowa 1912, p. 404; Corsano 1977. Más recientemente, Hermon 2001, pp. 36-37. En contra de una interpretación gentilicia, Fiorentini 2007-2008, que, sin embargo, no aporta una motivación clara, limitándose sólo a resaltar la ausencia de una reflexión etiológica centrada en las dos *gentes*. En p. 1015: “Ed è proprio questo il punto che mi porta a dubitare della caratterizzazione gentilizia del rito: essa si evidenzia esclusivamente per i nomi gentilizi delle due *sodalitates*, ma quasi tutti i miti eziologici attestati dalle fonti prescindono dalle *gentes*”.

²⁵¹ Por ejemplo, los *Parentalia* y el culto a los muertos no representan legalmente, a diferencia de lo que casi siempre se afirma, un *sacrum privatum pro gentibus*. En este sentido, correctamente, Fiorentini 2007-2008.

²⁵² No faltan ciertamente explicaciones que hayan tratado de alejar los nombres de los grupos de los *nomina* de las dos *gentes*. Unger 1881, p. 56 pensaba en términos ‘funcionales’: “Es mussten also die Träger von Namen gewählt werden, welche den Zweck der Handlung aussprachen oder, wenn solche nicht vorhanden waren, wenigstens an ihn erinnerten. Einen mit lustrare verwandten oder ähnlich klingenden hatte kein römisches Geschlecht; den Lauten von *februare* kam Fabricius verhältnissmässig am nächsten, war aber plebeisch; unter den patricischen klang Fabius wenigstens einigermassen an. Aber Quintilius Quinctilius, von quinque abgeleitet, schien vollständig ein drittes Synonym wiederzugeben, nämlich *quinquare*...”. Otra hipótesis opta, en cambio, por eliminar la relación de los *Fabiani* con la *gens Fabia*, explicando el nombre como un derivado del teónimo *Faunus*. Vid., recientemente, Koptev 2005, p. 398: “The leader received the name *Fabius* < *Favius* and his group became *Fabiani* < *Faviani*. These names, despite the resemblance, did not concern the clan *Fabii* (*gens Fabia*), although the tradition constantly mentions this relationship. Rather they were derivatives of the ancient deity *Faunus* (*Favius* < *Fauius*) and his wild attendants (*faviani* < *fauiani* < *fauni*). Thus, the victorious team and its leader personified the god *Faunus* and his attendants during the festival of the *Lupercalia*. Perhaps, in very ancient times, the king himself was the whole show but later his lieutenant became his substitute”. El autor, contra toda evidencia, también propone que “in the foundation story, Romulus was the first *praepositus lupercorum* with the name *Favius* and Remus was the first *Quinctilius*”. En Verrio Flaco (= Festo) los *Favii* son los *Fabii*. Fest. p. 451 L.: *Scelerata porta, quae et Carmentalia dicitur, vocata, quod per eam sex et trecenti Favii cum clientium millibus quinque egressi adversus Etruscos, ad amnem Cremeram omnes sunt interfecti*. Para la etimología que conecta *Favi* con *Fovi*, vid. Fest. p. 77 L.: *Fovi, qui nunc Favi appellantur, dicti, quod princeps gentis eius ex ea natus sit, cum qua Hercules in fovea concubuit. Alii putant, eum primum ostendisse, quemadmodum ursi et lupi foveis caperentur. Favi* debe ser explicado no a partir de Fauno, sino a través del frecuente fenómeno de confusión entre B y V: aunque la sustitución de V por B es mucho más común, el cambio de B por V también está atestiguado. Sobre el fenómeno, recientemente, Adams 2013, pp. 183-190. Otra explicación etimológica para los Fabios es la mencionada por Plutarco, según el cual *Fabius* deriva de un originario *Fodius* (Fab. 22): Τινὲς δὲ τοὺς ἀπὸ τοῦ γένους τούτου πρώτους τῇ δι’ ὀρυγμάτων χρησαμένους ἄρα Φοδίους ἱστοροῦσιν ὀνομάζεσθαι τὰ παλαιόν· οὕτω γὰρ ἄχρι νῦν αἱ διώρυχες φόσσαι καὶ φόδεραι τὸ σκάψαι καλεῖται· χρόνῳ δὲ τῶν θυεῖν φθόγγων μεταπεσόντων, Φάβιοι προσηγορεύθησαν. Plinio, en cambio, derivaba los *Fabii* de *faba* (Plin. HN 18.10: *iam Fabiorum, Lentulorum, Ciceronum, ut quisque aliquod optime genus sereret*). Sobre la asociación entre la *faba* y el *nomen Fabium*, vid. Pedroni 2010-2011 (considera que el carácter infernal de la *faba* podría derivarse de la derrota de los Fabios en la batalla del Crémere o en la del Alia...).

En realidad se trata tan solo de una gran y moderna equivocación: con excepción de un único documento epigráfico²⁵³, poco concluyente, las fuentes literarias (todas) atribuyen los dos *collegia* a *Fabii* y *Quintilii*, definiendo los *Luperci* como *Fabiani* y *Quintiliani*, con dos adjetivos evidentemente contruidos con idéntica sufijación a partir de los correspondientes *nomina gentium*²⁵⁴.

La sustitución de los *Quintilii*, grupo escasamente prominente en el período republicano (un exponente de los Quintilios es aquel Quintilio Varo tristemente conocido por la derrota de Teutoburgo), con los *Quinctii*, destacada *gens* de la época republicana (Cincinato era un miembro de la familia)²⁵⁵, encontró a un vigoroso defensor en Mommsen.

El erudito alemán, además de insistir en la mayor antigüedad de la *gens Quinctia*, utilizó la difusión del *praenomen Kaeso* entre los miembros de *Fabii* y *Quinctii* para postular, de manera tan brillante como arbitraria, que el *praenomen*, derivado del verbo *caedere*, hacía alusión, como una especie de nombre técnico, al acto de la flagelación²⁵⁶. Pero el *praenomen* no solo no era un rasgo distintivo limitado a las dos *gentes*²⁵⁷, sino que tampoco guardaba, al menos según la opinión de los antiguos, relación alguna con el *caedere* de los Lupercos (aunque evocase la imagen y la acción de ‘cortar’)²⁵⁸.

Aunque entre las dos *gentes* se aprecia una clara continuidad y cierta confusión²⁵⁹, la hipótesis de Mommsen, que ha gozado (Wissowa, Mannhardt, etc.) y sigue gozando (Briquel, Wiseman) del

²⁵³ En *CIL* 6.1933, una inscripción de Roma (de la Via Tiburtina) cuya autenticidad se ha puesto en duda (por Henzen), se menciona un *lupercus Quinctial. vetus*. En *Quinctial.* se lee habitualmente la abreviación de *Quinctialis*, pero hay otras propuestas: Šterbenc-Erker 2009, p. 164, n. 86 lo interpreta como la abreviación de *Quinctialianus*; Ferriès 2009, p. 381 como *Quinctialinus*. No es necesario adoptar, por analogía, un sufijo *-anus*: el sufijo de la inscripción es *-alis*. Probablemente sea un error para *Quinctialialis*.

²⁵⁴ *OGR* 22.1: *Igitur actis, quae supra diximus, et re divina facta eo in loco, qui nunc Lupercal dicitur, ludibundi discurrerunt pellibus hostiarum occurrentes quosque sibimet verberantes; utque sollemne sacrificium sibi posterisque id esset, sanxerunt separatimque suos appellaverunt, Remus Fabios, Romulus Quintilios; quorum utrumque nomen etiam nunc in sacris manet*; Prop. 4.1.26: *... unde licens Fabius sacra Lupercus habet*; Paul. Fest. p. 78 L.: *Faviani et Quintiliani appellabantur luperci, a Favio et Quintilio praepositis suis*; Ov. *Fast.* 2.377-378: *... et indoluit Fabios potuisse Remumque / vincere, Quintilios non potuisse suos*; Fest. p. 308 L. En las fuentes literarias, como ha señalado correctamente Vuković 2016, la presencia de *Fabii* y *Quintilii* pertenece a la esfera de las etiologías fundacionales, mientras que, por el contrario, la mención de *Fabiani* y *Quintiliani* se refiere a la realidad ritual.

²⁵⁵ Para una lista de los magistrados republicanos que pertenecen a las dos *gentes*, vid. Broughton 1952, pp. 610-611 (35 *Quinctii*, con 13 cónsules; 11 *Quintilii*, con un solo cónsul).

²⁵⁶ Serv. *ad Aen.* 8.343.

²⁵⁷ Unger 1881, p. 52, y Otto 1909, col. 2063.

²⁵⁸ Los autores antiguos relacionan el *praenomen* con el verbo *caedere*, pero le dan un significado muy diferente. Isid. *Etym.* 9.3.12: *Caesar autem dictus, quod caeso mortuae matris utero prolatus eductusque fuerit, uel quia cum caesarie natus sit. A quo et imperatores sequentes Caesares dicti, eo quod comati essent. Qui enim execto utero eximebantur, Caesones et Caesares appellabantur*. Paul. Fest. p. 50 L.: *Caesones appellantur ex utero matris exsecti. Caesar, quod est cognomen Iuliorum, a caesarie dictus est, quia scilicet cum caesarie natus est*. También *Lib. praen.* 6: *Caesones adpellati sunt qui e mortuis matribus exsecti erant*. Sobre los ‘nombres’ latinos, vid. Schulze 1904; Salomies 1987.

²⁵⁹ Liv. 1.30.2 menciona los *Quinctii* entre las *gentes* deportadas a Roma por Tulo Hostilio después de la destrucción de Alba. Dionisio (3.29.7), al ofrecer una lista parcialmente diferente (depende de otra fuente), menciona a los *Quintilii*. La misma confusión se puede ver con respecto al *dictator clavi figendi causa* del 331 a.C., un *Quintilius* en Livio (8.18.13), pero quizás un *Quinctius*. Vid. Oakley 1998.

favor de la crítica, debe ser abandonada: de acuerdo con las fuentes, los dos grupos derivan su denominación de dos compañeros de Rómulo y Remo, un *Fabius* y un *Quintilius*, miembros de los *Fabii* y de los *Quintilii*, *gentes* cuyo *nomen etiamnunc in sacris manet*²⁶⁰.

Con esto solo se ha ordenado una primera parte de la cuestión gentilicia, ya que, en los períodos tardo-republicano e imperial, los *Lupercalia* no guardan relación con *Fabii* y *Quintilii*²⁶¹, ni evidentemente constituyen un *sacrum* gentilicio porque todo el *populus* se beneficia de la acción de los *Luperci*. Una posible caracterización como *sacrum* gentilicio (= carrera realizada en beneficio exclusivo –pro– de *Fabii* y *Quintilii*) es, en el estado actual de conocimientos, completamente inverificable (e improbable, si bien a priori no se puede excluir que un ritual, en un primer momento realizado dentro de un grupo familiar, se haya ‘aplicado’ sucesivamente a todo el pueblo)²⁶².

Teniendo siempre en cuenta que nada, fuera de los nombres de las dos bandas, puede atribuirse a la esfera gentilicia, y descartando la propuesta de Wiseman y Fiorentini, para quienes “il carattere gentilizio” sería “la superfetazione repubblicana di un rituale che in origine non aveva niente di gentilizio” (la explicación invierte la parábola histórica del fenómeno gentilicio)²⁶³, quizás una buena solución pueda inspirarse, sin necesidad de aceptarla *in toto*, en la vieja propuesta de Wissowa, que postuló que el nombramiento de sacerdotes estatales habría sido precedido por una fase en que la comunidad atribuía a un determinado grupo familiar las funciones sagradas²⁶⁴: no considero descabellado que en un momento de fuerte centralización, pero todavía ‘líquido’ en términos de estado, y marcado por la fuerza política de las organizaciones gentilicias (no solo la época romúlea, sino también la monarquía de los siglos VII y VI)²⁶⁵, algunos oficios religiosos de interés público hayan sido atribuidos a determinados grupos gentilicios, quizá conectados de alguna manera, aunque no necesariamente, a tales cargos por algún vínculo anterior (en este sentido, también se podría explicar el enigmático rol de los *Pinarii* en el Ara Máxima, otra *crux* de la religiosidad ‘gentilicia’ romana).

²⁶⁰ OGR 22.1. Piganiol 1920 relacionaba los *Quintilii* con los *Lupercos*, y creía que los *Quinctii* procedían de *Tusculum*.

²⁶¹ Sólo conocemos un Fabio que haya sido *Lupercos* (a finales del período Severo: *CIL* 11.2106).

²⁶² Smith 2006, p. 310: “in some cases at least, private religious functions were carried over into the state realm, so that the *Quinctii* for instance shared a role in the *Lupercalia* with the *Fabii*, but that festival had far transcended their own local associations”.

²⁶³ Wiseman 1995b; Fiorentini 2007-2008, p. 1021, de donde procede la citación. Sobre el fenómeno gentilicio, Smith 2006.

²⁶⁴ Wissowa 1912, p. 481: “Der Bestellung besonderer Staatspriester ist eine Zeit vorausgegangen, in welcher die Gemeinde die Ausübung der ihr zufallenden sakralen Verpflichtungen innerhalb des Dienstes einer bestimmten Gottheit einem einzelnen Geschlechte übertrug, das dann aus seiner Mitte die für die Ausführung der verschiedenen sakralen Akte geeignete Personen zu stellen hatte. Eine Priesterschaft wurde daraus erst, als nicht mehr das ganze Geschlecht, sondern eine geschlossene Zahl von Einzelpersonen, zunächst noch unter Beibehaltung der Bindung an ein bestimmtes Geschlecht, Träger von sakralen Funktionen im Namen der Gemeinde wurde: die *Luperci* enthalten in ihrer Bezeichnung als *Quinctiales* und *Fabiani* noch eine Erinnerung an diesen Rechtszustand...”.

²⁶⁵ Sobre las *gentes* en el proceso de formación de la ciudad, Smith 2006; Terrenato 2011. Sobre el poder de los clanes gentilicios en la época tardo monárquica y en la primera fase republicana, Torelli 2011a.

La cuestión del originario carácter gentilicio no es separable, obviamente, de la misma doble organización del sacerdocio y de los posibles significados de tal duplicidad, que ya de por sí constituye una ‘extrañeza’ contradictoria con –o, al menos, no favorable a– la visión de los *Lupercalia* como *sacrum gentilicium* (jurídicamente entendido).

En los últimos años, se ha propuesto un origen más reciente para la bipartición de los *Luperci*: Wiseman ha planteado la hipótesis de que la duplicidad seguiría el modelo (aún más anómalo y difícilmente comparable) de los ‘hercúleos’ *Potitii* y *Pinarii* del Ara Máxima²⁶⁶, sugiriendo incluso una fecha precisa para la institución del segundo grupo, el año 304 a.C.²⁶⁷

A pesar de que la tesis es –por muchas razones, y no solo en este punto– difícilmente aceptable, las similitudes etiológicas entre *Lupercal* y Ara Máxima son obvias. En todo caso, deben utilizarse para explicar otras cosas (para comprender, como veremos a su debido tiempo, la singularidad del dictado ovidiano que niega a uno de los dos grupos el consumo de *exta*, una anécdota comparable al mito normativo de la exclusión de los *Pinarii* del banquete hercúleo).

La bipartición de los *Luperci* parece ser (el ‘parece’ es necesario, dada la absoluta falta de certezas) una característica antigua, y como tal, en efecto, es tratada por la mayoría de los estudiosos, que tienden a reconocer en ella la ‘prueba ritual’ de la unificación que se produjo entre dos grupos

²⁶⁶ La de los *Potitii* y de los *Pinarii* es una de las múltiples ‘anomalías’ que caracterizan el culto del Ara Máxima (también: consumo de *exta*; ‘milagro’ de moscas y perros; exclusividad divina que no permite la invocación de otras divinidades; obligación de consumir la víctima sacrificial en su totalidad; etc.). Ciertamente, los *Potitii* no eran una *gens*, sino otra cosa, como ya vieron, de forma independiente, van Berchem 1967 y Palmer 1965. Ambos, negando con diferentes argumentos la existencia de una *gens Potitia*, refirieron el *nomen Potitius* al participio del verbo *potire*: *potitus* indicaría ‘el sumiso, el esclavizado, el prisionero’ (para el estudioso suizo, *Potitus* sería el ‘poseído’ por la divinidad, según un modelo sacerdotal de origen oriental; para Palmer, invirtiendo *in toto* las fuentes, los *Potitii* serían ‘esclavos’ ofrecidos como *decuma* a la deidad que operan al servicio de los *Pinarii*). El tema, bastante complejo, lo he abordado en un trabajo de próxima publicación dedicado a la *publicatio* del culto. Sea suficiente aquí reiterar que, no siendo los *Potitii* una *gens* y no siendo los *Pinarii* los sacerdotes principales, el carácter supuestamente gentilicio del Ara Máxima cae automáticamente. La participación de los miembros de una *gens* requiere por ende una explicación distinta de la del *sacrum gentilicium*. Por mi parte, propongo, siguiendo a van Berchem, ver en los *Potitii* un grupo de *consecrati* según el modelo de los sacerdocios orientales (individuos consagrados a la divinidad, cuyo estatus legal y social varía considerablemente según los periodos y las tradiciones locales: sobre la hierodulia, *vid.* al menos Budin 2009). Propongo también comparar los *Potitii* con los *Venerii* de Erice y, sobre todo, con los menos conocidos *Martiales* de *Larinum* –Cic. Clu. 15.43-44– (sobre los *Martiales*, *vid.* Eppers, Heinen 1984; Moreau 1997; Reduzzi Merola 2017): los *Potitii* serían los custodios de un culto ‘oriental’ o de inspiración ‘oriental’, que por un lado se inserta perfectamente en el clima de la Roma de los siglos VII-VI y, por el otro, escapa a la esquematización jurídica romana construida exclusivamente sobre el binomio privado - público. Los *Pinarii*, dentro de este contexto ‘exótico’, podrían representar el elemento ‘local’: una especie de –se me permita la expresión– ‘controladores’ locales.

²⁶⁷ Wiseman 1995b, p. 13: “We know that the cult of Hercules at the Ara Maxima was reorganized in 312. I suggest that the Lupercalia were reorganized in 304, that the two teams of Luperci were introduced at that time, and that this doubling of the number of potential participants made necessary an aetiological explanation why only one of the two groups could share the sacrificial meat. If we are right to attribute the innovation to Fabius Rullianus in 304, it is no surprise that the Fabian group was privileged”. También Wiseman 2008, pp. 73-74; Marchetti 2002, p. 89: “Le rôle qu’Ovide fait tenir à ces sacerdotes est même des plus suspects: ils seraient les protagonistes d’une course et les compagnons respectifs de Rémus et de Romulus. Si l’on ajoute à ces détails surprenants l’exclusion des parts du sacrifice pour les vaincus à la course, on retrouve là trop d’éléments caractéristiques du rôle tenu par les Potitii et Pinarii dans les fêtes de l’Ara Maxima pour qu’ils ne soient pas suspects: gageons, après d’autres, que c’est bien le rituel de l’Ara Maxima qui aura servi de modèle pour imaginer les nouveaux rôles dévolus aux deux confréries des ‘Fabii’ et des ‘Quinctilii’ dans les Lupercalia restaurés au début du Principat”.

(latinos y sabinos)²⁶⁸ y/o entre dos áreas, el Palatino de los *Quinctii/Quintilii* y el Quirinal de los *Fabii*, apoyándose por un lado en la duplicidad de los *Salii (Palatini y Collini)*²⁶⁹ y por el otro en la conexión entre los Fabios y el Quirinal, el *collis* ‘sabino’ en el que las *gens* celebraba sus *sacra*²⁷⁰.

²⁶⁸ En este sentido, se podría identificar una posible relación, aunque no aparece en las fuentes, entre los Fabios y el fundador de Cures, *Modius Fabidius* (Dion. Hal. *Ant. Rom.* 2.48). Sobre *Modius Fabidius* (cuya sabinidad está confirmada por dos inscripciones, *CIL* 9.4874 –gentilicio *Modieius*– y *CIL* 9.4498 –gentilicio *Modies*–) y la posible conexión con los *Fabii*, vid. Montanari 1973, p. 149; Capdeville 1996. A partir de esta hipotética relación entre Fabios y Cures, Carandini 1997-2003, pp. 149-150 elabora su personal reconstrucción del origen preurbano de los *Lupercalia*: “Se i *Fabii* erano una famiglia che poteva provenire originariamente da Cures, i *Quinctii* erano una famiglia che poteva provenire originariamente da Alba, per cui le due confraternite di luperici, i *Fabiani* e i *Quinctiales*, potrebbero riferirsi a due diverse componenti aborigene, una facente capo a Cures e l'altra facente capo ad Alba. Fra queste due componenti avrà il sopravvento quella albana, legata al principio dell'ordine presieduto da Iuppiter (la divinità del monte Albano), cui apparterrà anche Romolo, che nei *Lupercalia* guiderà appunto i *Quinctiales*, soccombendo nella gara, mentre Remo la vincerà a capo dei *Fabiani*, legati piuttosto a Cures e al principio del disordine presieduto da Fauno...Romolo con i *Quinctiales* potrebbero rappresentare i *parentes* dei Parentalia e Remo con i *Fabiani* i *lemures* dei Lemuria/Remuria, la festa in cui si gettavano le *fabae*, il cibo che placava i fantasmi di coloro che erano morti prima del tempo (come Remo) e che il flamen *Dialis* non poteva neppure nominare. Se i *Fabii* erano legati ai *colles* (dove partiva la strada per Cures) e a Fauno, i *Quinctii* potevano essere connessi ai *montes* (dove partiva la strada per Alba) e a Giove/Latino. Se così fosse, nella articolazione geografico-sacrale suddetta sarebbe già avvertibile quella divisione dell'abitato in due parti, che avrà notevole peso anche in seguito, al tempo dei due abitati dei *populi* pre-urbani e delle comunità proto-urbane dei *colles* e dei *montes*”. Para los Fabios también se ha propuesto un origen etrusco: Ruggiero 1984.

²⁶⁹ También emerge una forma de ‘dualismo’ a nivel ritual en el *october equus*, en el que se enfrentan *Sacranii* y *Suburenses* (habitantes de la *Sacra via* y de la *Subura*), una ceremonia probablemente ‘actualizada’ durante la dinastía etrusca, pero datable en su núcleo inicial en las primeras etapas de la monarquía. Recientemente, sobre la ceremonia, Mastrocinque 2016.

²⁷⁰ Liv. 5.46.4: *Sacrificium erat statum in Quirinali colle genti Fabiae*. También, con modificaciones, Flor. 1.7.16: *Et stato quodam die per medias hostium custodias Fabium pontificem ab arce dimisit, qui solemne in Quirinali monte conficeret*. Altheim 1938, p. 137: “the priests were divided into two sections, the *Luperci Fabiani* and *Quinctiales* (or *Quintiliani*). Both were originally gentile societies and it is of importance that the *Fabiani* point to the settlement on the Quirinal. They cannot be separated from the gens *Fabia*, which, in its gentile tradition, is connected both with the cult of Faunus and with the *Lupercalia* and in its origin belongs to the Quirinal city. As, however, the functions of both societies, the *Fabiani* included, are related only to the Palatine, the conclusion of Wissowa must hold good, that, after the union of the Quirinal community with the Palatine, the priesthood of the *Fabii* as representatives of the former was added”. En parecidos términos Momigliano 1963, p. 99: “The notion that the *Luperci* in the festival of the *Lupercalia* used to run around the Palatine seems to confirm the tradition that the Palatine was the earliest centre of the settlement called Rome...The *Luperci* were divided into two groups: the *Quinctiales* and the *Fabiani*. Now we know from Livy 5, 46, 2, that the *Fabii* used to celebrate their own ‘sacra’ on the Quirinal and were therefore especially connected with that hill. This would of course not be enough to conclude that the two groups of *Luperci* represented the fusion of two communities. But we know also that the archaic priesthood of the dancing warriors the *Salii*—was divided into two groups, and this time their original localization on two different hills is made patent by their names: *Salii Palatini* and *Salii Collini*, that is *Salii* of the Quirinal. It seems reasonable to conclude that both *Luperci* and *Salii* were priesthoods resulting from the fusion of two communities, one of which was centred on the Palatine and the other on the Quirinal”. Lo que en Momigliano era sólo una hipótesis se convierte en un hecho en trabajos más recientes. Un ejemplo en Šterbenc-Erker 2009, pp. 163-164: “Auch der Historiker Livius erwähnt die Zweiteilung der *Luperci* in der archaischen Zeit; die *Luperci Fabii* gehörten zur Quirinalgemeinde, während Romulus nach der Legende mit den *Luperci Quinctilii* den Palatin vertrat. So projizieren Livius und Ovid in die Urgeschichte, dass die *Luperci* zwei der ältesten Siedlungen auf den Hügeln Roms vertraten, die Varro in seiner topographischen Schilderung der durch den mythischen König Servius Tullius inaugurierten Vier-Regionen-Stadt Rom erwähnt”. Una crítica de Momigliano –débil– en Fiorentini 2007-2008, p. 1021: “almeno per quanto attiene al rito lupercale questa deduzione mi pare poco verosimile: in primo luogo, se i *Fabii* hanno rapporti accertati col Quirinale, non altrettanto si può dire dei *Quinctii* per il Palatino, dato che sappiamo dalla lista liviana che, fino al regno di Tullo Ostilio, essi erano stanziati ad Alba, donde vennero deportati dopo la sua distruzione. Inoltre, se la suddivisione del collegio lupercale in due *sodalitates* rispecchia una sorta di sinecismo tra la comunità palatina e quella collina, non si capisce perché il rito si dovesse svolgere esclusivamente attorno a uno dei due stanziamenti. In questo caso l’‘evidence’ invocata dal maestro piemontese è infondata”. Otras propuestas relacionadas con la duplicidad en Ulf 1982. La duplicidad étnica como solución también ha sido afirmada por otros. Por ejemplo, Franklin 1921, p. 39: “That the *Lupercalia* was a festival of the Ligurian race is borne out by the legends of the priests who performed it, the *Fabii* and the *Quintilii*. The latter are, in all the accounts, associated with Romulus, and so may be accepted as belonging to the Romans. According

Explicar esta duplicidad, como la de los Salios, en términos étnico-territoriales y diacrónicamente, es decir, postular la adición de un segundo grupo (pero no en un momento demasiado reciente, como sería la época medio-republicana), es una solución.

Es posible que en un determinado momento, que podríamos situar no tanto en la época ‘romúlea’ sino más bien en la tarquinio-serviana de la completa integración del Quirinal en el *Septimontium* (siglo VI a.C.), se haya agregado un segundo grupo, transformando de hecho una ceremonia local destinada, como tal, a los habitantes de *Cermalus* y *Palatium*²⁷¹, en un rito dedicado a toda la población de Roma²⁷²: la duplicación, así entendida, representaría por lo tanto la integración del resto de la ciudad en la ceremonia palatina, materializada en el rito a través de la introducción *ex novo* de un segundo grupo²⁷³.

También es posible valorar la duplicidad como un elemento ritualmente originario, susceptible de ser asociado a una dualidad que expresa valores semánticamente opuestos (orden-desorden; Júpiter-Fauno; cultura-naturaleza; etc.)²⁷⁴, o con una duplicidad que refleja una finalidad

to most legends, the *Fabii* sprang from a daughter of Evander and Hercules. On their mother's side, then, the *Fabii* were Ligurians”. También se puede considerar otra lectura (ya propuesta por Gilbert 1882, pp. 85-86), construida a partir de la consideración de la duplicidad como derivado de una unión territorial, pero basada en la más limitada espacialidad del Palatino, y ver en los *Lupercalia* el testimonio de la unión entre Palatino y Cermalus, dos entidades (territoriales y sociales) que aún aparecen separadas en los *sacra Argeorum* y en el *Septimontium*. En una espacialidad aún más limitada parece pensar Carandini 1997-2003, que considera que los *Luperci germani* deben identificarse con Pico y Fauno y relacionarse con el Cermalus. En p. 151: “i primi luperci germani Pico e Fauno al Cermalus”; p. 77, n. 78: “i primi luperci germani potrebbero essere considerati gli eponimi del Cermalus”. En p. 336 relaciona los dos grupos también con el Palatino y el Quirinal.

²⁷¹ Para Latte 1960, p. 87, los *Fabii* y los *Quinctii* fueron “zunächst die alleinigen Besiedler des Palatin”.

²⁷² La importancia en la época tardo monárquica de los Fabios, que no aparecen en las fuentes literarias hasta los tres hermanos (*Quintus*, *Kaeso*, *Marcus*) que revistieron el consulado a principios del siglo V a.C., puede deducirse, sin embargo, de las tribus servianas, una de las cuales toma su nombre del de la *gens*. Sobre los *Fabii* en el siglo V, *vid.* Richardson 2012, pp. 65-77. Sobre las tribus servianas y la tribu *Fabia* en particular, *vid.* Taylor 1960 4-6, 35-7; Cornell 1995, pp. 173-9; Wiseman 2004, p. 56.

²⁷³ Gjerstad 1962, p. 27, recuerda, correctamente, que “the fact that the gens Fabia was associated with cults on the Quirinal does not prove that the two groups of Luperci represent two originally separate *collegia* which were united ... by means of a synoikismos between the Septimontium and the Quirinal. This is impossible because, as far as we know, there was no festival or cult similar to those of the Lupercalia on the Quirinal: this festival is alone and indissolubly connected with the Lupercal on the Palatine”.

²⁷⁴ No termina de convencer la hipótesis de Corsano 1977, elaborada sobre la idea de una lucha entre el “desordre rituel” de Fauno y los *Luperci Fabiani* y el “ordre jovien” encarnado por los *Quintilii*. Posiciones no muy distintas, expresadas por Carandini 1997-2003, p. 150, n. 20: “Remo e i *Fabii* vincono nella gara dei Lupercalia, si trovano in una condizione di irreversibile lupercalità (Remo mangia gli exa riservati a Fauno, come un brigante o un lupo), sono espressione di una vitalità selvatica e sfrenata (quale quella legata al vino) e di una marginalità caotica, per cui rispecchiano il mondo di Fauno...Romolo e i *Quinctii* vincono invece nel mondo di Latino e di Giove, la loro lupercalità è condizione reversibile, sono riflessivi e rispettosi delle istituzioni, fautori dell'ordine che presiede al centro abitato”. Una interpretación similar también en Vé 2018. Aún menos convincente Sabbatucci 1988, pp. 72-73, que proporciona una explicación de *Fabiani* y *Quintiliani* (y de *Romulus* y *Remus*) fundada en “una logica binaria, o per alternative”: “Nello specifico diremmo: per il sistema di valori romano era necessario che, al momento della fondazione di Roma, si presentasse l'alternativa Romolo/Remo così che a chiusura dell'evento la città risultasse ‘romulea’ (caratterizzata da Romolo e non da Remo). Tornando al calendario: al momento della fondazione dell'anno, o della sua ‘adolescenza’, era necessario rendere presente l'alternativa *Quintiliani/Fabiani* perché, a chiusura del mese dell'evento, l'anno risultasse ‘quintiliano’ e non ‘fabiano’. Ora, però, se ci è chiara la connotazione negativa di ‘fabiano’ (= ‘faunesco’), niente possiamo dire della connotazione di ‘quintiliano’; al più la considereremmo positiva soltanto se la poniamo in alternativa al ‘fabiano’”. Para estas explicaciones, concuerdo con la definición dada por Pötscher 1984, p. 230 a la tesis de Corsano: “phantasiereiche

agonística²⁷⁵, o también con aquella bipartición ‘paritaria’ que se aprecia en toda una serie de ‘parejas’ que revisten no poca importancia en el panorama mítico-religioso romano, desde los dos *Lares* primigenios a los gemelos fundadores²⁷⁶.

Cabe, finalmente, una tercera solución: la duplicidad se podría explicar en el contexto de una hipótesis que utilice, armonizándolas, tanto la idea ‘histórica’ que relaciona los dos grupos con la unión entre los *montes* del *Septimontium* y los *colles*, como aquella ‘mítico-religiosa’ que ve en la duplicidad una alusión a los gemelos. Desde esta perspectiva, en el rito se integrarían, en una unión perfectamente estructurada, el presente histórico y el pasado mítico, el presente de la fundación de la *urbs Roma* delimitada sagradamente por un *pomerium* que une *montes* y *colles* y el pasado mítico (elaborado en el presente histórico) de la Roma palatina romúlea, leyenda que, de forma ‘conservadora’, sitúo (no me persuaden las propuestas cronológicas de Carandini) en las fases iniciales de la monarquía etrusca y, por lo tanto, en una dimensión cronológica de contemporaneidad con respecto a la *urbs Roma* pomerial: el *Lupercal* y los *Lupercalia*, engastados en un cuento original en el que confluyen, mezclándose, elementos locales y elementos de las sagas fundacionales griegas, con un fundador epónimo que erige una ciudad donde pasó junto con su hermano la infancia, se configurarían entonces, en el siglo VI a.C., como una de las manifestaciones identitarias de la nueva Roma, representando de esta manera el testimonio (ritualmente) vivo de la primera fase de la existencia de los gemelos, y expresando a la vez, en un equilibrado abrazo entre presente y pasado, la integración exitosa de los *colles* en el *Septimontium*.

En esta hipótesis, en la que la duplicidad no se motiva por necesidades rituales sino exclusivamente por razones míticas e históricas²⁷⁷, recae mi preferencia: la duplicación, que presupone en la época de los Tarquinios una transformación revolucionaria (ya hemos propuesto una ‘revolución’ en siglo VI a.C., cuando analizamos la topografía de la carrera), establecería y fijaría en el rito, bajo el filtro identitario del mito que sitúa en el *Lupercal* a Rómulo y Remo²⁷⁸, la fundación

Spekulation”. Richardson 2017, p. 78 n. 3 sobre los *Luperci Fabiani*: “The antiquity of that is uncertain, however, despite the connection with Remus; if a third group of Luperci could be added in Iulius Caesar’s day, and even projected back to Romulus’ and Remus’ time, there is no reason why the Luperci *Fabiani* must have been primordial”. La afirmación es sustancialmente correcta, aunque el clima de la época de César es muy diferente al de finales del siglo IV (Richardson sigue a Wiseman) y, en cierto modo, más similar al de finales del siglo VI a.C.

²⁷⁵ Piccaluga 1962. A su debido tiempo se analizará el pasaje ovidiano, el único que apoyaría la idea de la presencia de un componente agonístico en los *Lupercalia*, y se mostrará la necesidad de separar la narración mítica y poética (que debe ser explicada) de los hechos rituales.

²⁷⁶ Sobre la importancia de las ‘parejas’ divinas, en el mito y en el rito, *vid.* Carandini 1997-2003 y los muchos trabajos de Meurant (sobre todo, Meurant 2000b).

²⁷⁷ Aclararé este aspecto más adelante. Por el momento es suficiente observar que la lectura conjunta de Val. Max. 2.2.9 y Plut. *Rom.* 21.4-6 permite afirmar que hasta el momento del *currere* los Lupercos actúan al unísono y no como dos grupos separados.

²⁷⁸ Sobre el anclaje de la identidad al espacio y sobre la construcción a través del espacio de una memoria identitaria, Assmann 2011. En p. 25: “Any group that wants to consolidate itself will make an effort to find and establish a base for itself, not only to provide a setting for its interactions but also to symbolize its identity and to provide points of reverence

de la *urbs Roma*, reflejada en una ceremonia que, anteriormente limitada al Palatino y a un solo grupo de *Luperci*, ahora contempla la participación de todos los ciudadanos y la adición de un segundo grupo de *sacerdotes*, probablemente los *Fabii*, ‘representantes’ de los *colles*.

FLAMEN DIALIS: ¿UN ‘SACERDOTE-ESTATUA’ ENTRE LOBOS, PERROS Y CABRAS?

En esta última parte del capítulo dedicado a las ‘personas’, nos enfrentamos al controvertido problema que plantea la presencia, en el curso de la celebración de los *Lupercalia*, del *flamen Dialis*, otra pieza importante de nuestro rompecabezas. De nuevo: lo que me dispongo a analizar no es un elemento secundario, sino un detalle estrechamente vinculado al significado global que se debe atribuir a la ceremonia²⁷⁹.

Como es bien sabido, la participación del *flamen Dialis*, el sacerdote más constreñido por el tabú, “le plus vénérable et le plus fossilisé de la religion romaine”²⁸⁰, está documentada exclusivamente por Ovidio: *flamen ad haec prisco more Dialis erat*²⁸¹.

Con toda probabilidad, el pasaje está corrupto: entre las varias lecturas de los códices, la que se acaba de citar (la lectura principalmente adoptada), carece de sentido, y ello por diversos motivos (religiosos, pero también lingüísticos).

A propósito de la relación entre el sacerdote de Júpiter y los *Lupercalia* se han formulado hipótesis opuestas y mutuamente excluyentes: se ha negado su presencia corrigiendo el verso de Ovidio²⁸²; se ha afirmado su participación a la ceremonia, como simple espectador²⁸³ o, incluso, como oficiante del sacrificio²⁸⁴; su presencia se ha justificado recurriendo a la ‘categoría’ del desorden ritualizado (como una de las ‘inversiones’ y ‘transgresiones’ típicas de final de año)²⁸⁵; su

for its memories. Memory needs places and tends towards spatialization”. El *Lupercal*, de lugar de la memoria del Palatino, se habría convertido, al fundarse la *urbs Roma*, en lugar de la memoria de la Roma romúlea. Más adelante volveré sobre el tema.

²⁷⁹ Según Pötscher 1984, p. 228, la presencia del *flamen* permitiría excluir que la ceremonia tuviera una relación con el mundo ctonio: “Wenn diese Notiz stimmt, so schließt sich der Charakter eines Totenfestes für einen Unterweltsgott schon deshalb aus, weil bei der allgemeinen Kenntnis des peinlich genauen Rituals des *flamen Dialis*, der mit Tod und Lebensminderung nichts, aber schon gar nichts zu tun haben durfte”.

²⁸⁰ Le Bonniec 1969, p. 48.

²⁸¹ Ov. *Fast.* 2.282. Los códices también ofrecen las lecturas *ab hoc* en lugar de *ad haec* y *erit* en lugar de *erat*.

²⁸² Porte 1976b.

²⁸³ Köves-Zulauf 1990: “Aus dem Text Ovids geht es eindeutig hervor, dass der *flamen Dialis* keine andere Funktion hat, als nur dazusein, *ad haec ... erat*”.

²⁸⁴ Marchetti Longhi 1933, p. 366; Hus 1961, p. 95; Le Gall 1975, p. 101; Ulf 1982, p. 140; Negri 1992, p. 234; Marchetti 2002, pp. 81-82. Para Martorana 1976, p. 254, “il *flamen Dialis* in origine serviva *Dius*, paredro della dea *Dia* degli Arvali, di cui *Faunus* è un aspetto divino”.

²⁸⁵ Frazer 1929, p. 360; Brelich 1976.

participación ha sido ‘normalizada’ eliminando para ello los impedimentos (perros y cabras)²⁸⁶; se ha explicado su presencia como una antigua y necesaria costumbre (indispensable hasta el punto de hacer que los *Lupercalia* fuesen ‘incompletos’ cuando el sacerdocio estaba vacante)²⁸⁷, tan arcaica que habría precedido a los tabúes del *flamen* y al valor impuro del perro²⁸⁸, o, en extremo opuesto, como una innovación augustea²⁸⁹; se ha hecho referencia a un error banal de Ovidio²⁹⁰... la lista es ciertamente larga²⁹¹.

Tan amplia gama de hipótesis obviamente depende de la objetiva dificultad de reconciliar las características de los *Lupercalia* con la jurisdicción del *flamen* y con las estrictas prohibiciones que lo afectan: al *flamen Dialis, cotidie feriat*, una especie de estatua viviente de Júpiter²⁹², no le estaba permitido, entre las muchas interdicciones mencionadas por Aulo Gelio (que aquí depende de Fabio

²⁸⁶ Pötscher 1984.

²⁸⁷ Ferriès 2008, pp. 35-36, explica el controvertido testimonio de Suetonio (*Aug.* 31.5) sobre la restauración augustea de los *Lupercalia* relacionándola con la pérdida, durante casi todo el primer siglo a.C., de un actor fundamental.

²⁸⁸ Deubner 1910; Lambrechts 1948; Bömer 1956; Bömer 1958.

²⁸⁹ Holleman 1973b;

²⁹⁰ Rose 1932-1933; Radke 1989, p. 135. También hay quien –Jachmann 1935, p. 331– ha propuesto la eliminación del verso, definiéndolo como “reiner Schwindel”.

²⁹¹ Una buena síntesis en Le Bonniec 1969, p. 48: “Seul témoignage sur la participation du flamme de Jupiter aux rites des *Lupercalia*. Ce texte, peu satisfaisant (*ad haec* et *erat* ont été suspectés), fait difficulté du point de vue religieux: le *flamen Dialis* n’avait pas le droit de toucher, ni de nommer les chèvres et les chiens (Plutarque, *Quest. rom.*, 111; Aulu-Gelle, X, 15, 12); or ces animaux étaient sacrifiés lors de la fête. K. Latte se demande s’il ne s’agirait pas d’une innovation datant de la restauration augustéenne des *Lupercalia* (*Röm. Religionsgesch.*, 84, n. 3). Mais il est peu concevable qu’Auguste ait modifié les fonctions du prêtre le plus vénérable et le plus fossilisé de la religion romaine. De plus, *erat* condamne cette hypothèse; quant à *erit*, moins bien attesté, on ne voit pas comment l’expliquer. Nous comprenons que le rituel antique (*prisco more*) comportait la participation du *Dialis*, mais que cette coutume était tombée en désuétude: n’oublions pas que le flamonium de Jupiter était sans titulaire depuis 75 ans quand il fut restauré par Auguste. De toute façon, la violation des ‘tabous’ n’a pas encore été expliquée d’une manière satisfaisante”.

²⁹² Plut. *Quaest. Rom.* 111: Εἰκὸς μὲν οὖν ἔστι καὶ τὸν ἱερέα τοῦ Διὸς ὥσπερ ἔμψυχον καὶ ἱερὸν ἄγαλμα καὶ καταφύξιμον ἀνεῖσθαι τοῖς δεομένοις καὶ ἱκετεύουσι, μηδενὸς ἀπείργοντος μηδ’ ἐκφοβοῦντος. Sobre la imagen y su significado religioso, *vid.* Scheid 1986.

Píctor y Varrón)²⁹³ y por Plutarco²⁹⁴, tocar (ni siquiera nombrar) cabras y perros²⁹⁵, los dos animales más fuertemente caracterizados en sentido infernal de toda la religión romana (!), incompatibles con el carácter estrictamente uraniano asumido por el Júpiter representado por el *flamen Dialis*²⁹⁶.

Antes de proponer una solución para el verso de Ovidio, es necesario hacer un par de aclaraciones acerca del riguroso y meticuloso elenco (aunque incompleto) proporcionado por Aulo Gelio: 1. El autor no menciona a los perros. 2. A diferencia de las otras prohibiciones, el impedimento relativo a la cabra (cuya presencia en los *Lupercalia*, como veremos, no es segura –el *caper*, en cambio, es esencial–), no pertenece a la esfera del *fas* (*ius non est, fas non est*, etc.), sino, caso único en la lista, a la del *mos* (*Capram ... neque tangere Diali mos est neque nominare*).

Si considerásemos exclusivamente el texto de Aulo Gelio, a pesar de la patente oposición que se manifiesta en todos los niveles entre *flamen Dialis* (y la religión de Júpiter) y *Luperci* (orden vs. desorden; *celeritas* vs. *gravitas*; desnudez vs. rigidez de la indumentaria, etc.)²⁹⁷, no sería

²⁹³ Cito el texto completo de Gelio, en que se enumeran todas (o casi todas) las prohibiciones que afectan al *flamen*. Gell. NA 10.15: *De flaminis Dialis deque flaminicae caerimonis; uerbaque ex edicto praetoris apposita, quibus dicit non coacturum se ad iurandum neque uirgines Vestae neque Dialem. Caerimoniae impositae flamini Diali multae, item castus multiplices, quos in libris, qui de sacerdotibus publicis compositi sunt, item in Fabii Pictoris librorum primo scriptos legimus. Vnde haec ferme sunt, quae commemoramus: Equo Dialem flaminem uehi religio est; <item religio est> classem procinctam extra pomerium, id est exercitum armatum, uidere; idcirco rarer flamen Dialis creatus consul est, cum bella consulibus mandabantur; item iurare Dialem fas numquam est; item anulo uti nisi peruio cassoque fas non est. Ignem e 'flaminia', id est flaminis Dialis domo, nisi sacrum efferri ius non est. Vinculum, si aedes eius introierit, solui necessum est et uincula per impluuium in tegulas subduci atque inde foras in uiam demitti. Nodum in apice neque in cinctu neque alia in parte ullum habet. Si quis ad uerberandum ducatur, Si ad pedes eius supplex procubuerit, eo die uerberari piaculum est. Capillum Dialis, nisi qui liber homo est, non detondet. Capram et carnem incoctam et hederam et fabam neque tangere Diali mos est neque nominare. Propagines e uitibus altius praetentas non succedit. Pedes lecti, in quo cubat, luto tenui circumlitos esse oportet et de eo lecto trinocitium continuum non decubat neque in eo lecto cubare alium fas est neque... Apud eius lecti fulcrum capsulam esse cum strue atque ferto oportet. Vnguuium Dialis et capilli segmina subter arborem felicem terra operiuntur. Dialis cotidie feriat est. Sine apice sub diuo esse licitum non est; sub tecto uti liceret, non pridem a pontificibus constitutum Masurius Sabinus scripsit et alia quaedam remissa, gratiaque aliquot caerimoniarum facta dicitur. Farinam fermento inbutam attingere ei fas non est. Tunica intima nisi in locis tectis non exuit se, ne sub caelo tamquam sub oculis Iouis nudus sit. Super flaminem Dialem in conuiuio, nisi rex sacrificulus, haut quisquam alius accumbit. Vxorem si amisit, flamonio decedit. Matrimonium flaminis nisi morte dirimi ius non est. Locum, in quo bustum est, numquam ingreditur, mortuum numquam attingit; funus tamen exsequi non est religio. Eadem ferme caerimoniae sunt flaminicae Dialis; <alias> seorsum aiunt obseruare, ueluti est, quod uenenato operitur, et quod in rica surculum de arbore felici habet, et quod scalas, <nisi> quae Graecae appellantur, descendere ei plus tribus gradibus religiosum est atque etiam, cum it ad Argeos, quod neque comit caput neque capillum depectit. Verba praetoris ex edicto perpetuo de flamine Diali et de sacerdote Vestae adscripsi: 'Sacerdotem Vestalem et flaminem Dialem in omni mea iurisdictione iurare non cogam.' Verba M. Varronis ex secundo rerum diuinarum super flamine Diali haec sunt: 'Is solum album habet galerum, uel quod maximus, uel quod Ioui immolata hostia alba id fieri oporteat'.*

²⁹⁴ Plut. *Quaest. Rom.* 109-113.

²⁹⁵ Gell. NA 10.15.12. Ilustrativo el título de Plut. *Quaest. Rom.* 111: *Διὰ τί δὲ κυνὸς καὶ αἰγὸς ἐκέλευον ἀπέχεσθαι τὸν ἱερέα, μὴθ' ἀπτόμενον μήτ' ὀνομάζοντα*; Perentoria Porte 1976b, p. 834: "D'un point de vue rituel, cette presence est rendue impossible par le sacrifice de deux animaux qu'il est defendu a ce pretre de toucher et meme de nommer: la chevre et le chien". Sobre el *flamen Dialis* y su vida salpicada de tabúes e interdicciones, *vid.* Pötscher 1968; Martorana 1980; Marco Simón 1996.

²⁹⁶ Sobre los aspectos ctónicos de Júpiter, vigentes en el período arcaico, pero más tarde eliminados, *vid.* Koch 1937 (los *Larentalia* del 23 de diciembre eran *feriae Iouis*) y, recientemente, Lacam 2010.

²⁹⁷ Sobre estas cuestiones, *vid.* Frascchetti 2002b; Vé 2018. Se abordará la desnudez de los *Luperci* (integral, en mi opinión, hasta la época de Augusto: *nudi* = desnudos) en el próximo capítulo. Sobre la 'vetada' desnudez del *flamen*, Gell. NA

teóricamente imposible encontrar una explicación capaz de justificar la presencia del *flamen*²⁹⁸: su presencia pasiva (con el rol de mero espectador) no contravendría *strictu sensu* ninguna prohibición²⁹⁹, ya que la incompatibilidad no concierne al simple ‘observar’³⁰⁰; por otro lado podríamos, siguiendo los pasos de Brelich (y, anteriormente, de Frazer), desarrollar un razonamiento más amplio y entender la presencia pasiva o la participación activa (con el rol de sacerdote ejecutor del sacrificio) como una de las manifestaciones del desorden temporal y controlado (según Brelich, “la temporanea rottura delle *caerimoniae* da parte del *flamen Dialis* rappresenterebbe uno dei più

10.15.12: *Tunica intima nisi in locis tectis non exuit se, ne sub caelo tamquam sub oculis Iouis nudus sit*. Sobre el contraste entre la *gravitas* del *flamen* y del *civis*, y la *celeritas* de *Luperci* y esclavos, *vid.* Plaut. *Poen.* 522-523 (*liberos homines per urbem modico magis par est gradu ire, / servile esse duco festinantem currere*); SHA *Alex. Sev.* 42.2 (*cursores numquam nisi servum suum, dicens ingenuum currere nisi in sacro certamine non debere ... habuit*). Sobre *celeritas* vs. *gravitas*, *vid.* Dumézil 1948; Dumézil 1969a. Sobre los *Luperci* como expresión de la *celeritas*, *vid.* Ver Eecke 2009 (para la estudiosa, a diferencia de lo afirmado por Wiseman 1995a, Remo es el paradigma mítico de la *celeritas*).

²⁹⁸ No se puede, por lo tanto, aceptar declaraciones categóricas como la enunciada por Porte 1976b (sin duda, el mejor trabajo dedicado al tema): “D’un point de vue rituel, cette presence est rendue impossible par le sacrifice de deux animaux”. En cambio, un papel ritualmente destacado como el propuesto por Marchetti Longhi 1933 (también Hus 1961, p. 95; Le Gall 1975, p. 101) es, más que improbable, imposible, y ello no solo por el silencio de las fuentes, sino también por la relación, absoluta y casi identitaria, entre *flamen Dialis* y Júpiter. A un rol de ‘presencia pasiva’ parece referirse, sin tomar una posición clara, Marcos Celestino 2004, p. 99, al sostener que “sin embargo, el texto de Ovidio no menciona al perro ni a la cabra, sino al macho cabrío, y este animal no se registra entre las prohibiciones que afectan al *Dial*”: en realidad, Ovidio menciona, además del macho cabrío, también una *capella*... También Blaive 2004, p. 214: “Autrement dit, si le double sacrifice du bouc et du chien forme l’élément central du rituel des ‘Lupercalia’, rien ne nous autorise à en faire l’élément unique. D’autres rites étaient certainement célébrés en dehors de lui, des rites auxquels le flamme de Jupiter pouvait prendre part sans risquer la violation de ses interdits magiques concernant le bouc et le chien”. El autor justifica la presencia de Júpiter destacando el papel de Juno y analizando la anécdota de *Falerii* protagonizada por Valeria Luperca. Sobre Valeria Luperca, a quien conocemos principalmente gracias a Ps.-Plut. *Parall. min.* 35 (que afirma depender del libro 19 de los *Italiká* de Aristides), *vid.* Köves 1962; Sterckx 1999; Poucet 2005.

²⁹⁹ Lambrechts 1948, pp. 175-176 resolvió la aparente contradicción en términos diacrónicos: el tabú relacionado con la cabra se habría formulado y entraría en vigor más tarde. Una propuesta no muy diferente, concerniente al perro, es la de Bömer 1956, para quien el carácter impuro del animal deriva del exterior, de ideas griegas introducidas en un período relativamente reciente. Deubner 1910 y Otto 1913 ya habían atribuido el sacrificio del perro a la influencia griega. Schilling 1993, p. 124, n. 79, define el sacrificio del perro como una “hellénisation subreptice”. Ninguna de estas propuestas es convincente: el carácter infernal de cabra y perro, víctimas particularmente ‘apreciadas’ por las deidades ctónicas, pertenece, indudablemente, al estrato más arcaico de la religión romana.

³⁰⁰ Sin embargo, no es raro encontrar en los estudios modernos incluso una ‘nueva’ prohibición, totalmente inventada: la de ver al perro y la cabra. Por ejemplo, Bayet 1969, p. 79 (“la vue même d’un chien était interdite à ce prêtre”); Marchetti 2002, p. 82; Camous 2012 (“la seule vue constituait pour lui la rupture d’un tabou”). Los perros estaban evidentemente presentes en todas partes, incluido el corazón de la religiosidad de Júpiter, el Capitolio... Liv. 3.29: *Lupos visos in Capitolio ferunt a canibus fugatos; ob id prodigium lustratum Capitolium esse*. Los perros eran los guardianes del templo capitolino (algo habitual en muchos lugares religiosos, particularmente en Sicilia: Ael. *NA* 11.3; 11.20) como demuestra la anécdota referida por Gelio (*NA* 6.1): los *aeditui* del templo capitolino se sorprendían al ver que los perros no eran hostiles a Escipión el Africano (*neque latrarent eum neque incurrerent*) durante sus famosas visitas nocturnas a la celda de Júpiter. El comportamiento de los perros era coherente con el hecho de que Escipión fuese considerado, único entre los romanos, hijo de Júpiter (Sil. *Pun.* 4.475; Verg. *Ecl.* 4.48). Gracias a anécdotas como estas, también es posible encontrar en la literatura afirmaciones sobre la relación Júpiter-perro totalmente opuestas (e igualmente improbables): según Corsano 1977, el perro sería, en el contexto de los *Lupercalia*, un elemento “jovien”. La tesis de Corsano es aceptada por Lacam 2008 (p. 58: “la mort du chien annonce le triomphe paradoxal et provisoire du monde faunique sur le monde jovien”). Otros simplemente ‘eliminan’ al perro, convirtiéndolo en un sustituto del lobo, sacrificado en lugar de este último como “wolfsähnlichen Tieres” (Latte 1960, p. 87; Pötscher 1984, p. 230, que ‘elimina’ también las cabras, para justificar plenamente la presencia del *flamen*). La relación entre perro y lobo, además de ser de consanguinidad, también es ritualmente contigua: recuérdese que la *Ἀἰδοῦς κυνῆ* era representada en Etruria como una cabeza de lobo (tumba del Orco II: fig. 12; tumba Golini I).

significativi strumenti rituali per realizzare il funzionale invalidamento dell'ordine normale”)³⁰¹, que ‘anuncian’ y construyen el nuevo orden, actuando de elemento unificador entre año viejo y año nuevo³⁰².

La propuesta de Brelich es indudablemente brillante y convincente. También lo es la solución contraria, adoptada, *inter alios*, por Danielle Porte y, más recientemente, por Frascchetti.

En este laberinto de múltiples vías, todas (o casi todas) bien justificadas, pero ninguna definitivamente concluyente, quizás sea posible seguir el recorrido indicado por otro elemento, indirecto y no explícito, pero en absoluto carente de valor: la coherencia lógica y de contenido de Plutarco.

En las *Quaestiones Romanae*, a la hora de explicar las interdicciones del *flamen* (111: Διὰ τί δὲ καὶ κυνὸς καὶ αἰγὸς ἐκέλευον ἀπέχεσθαι τὸν ἱερέα, μήθ' ἀπτόμενον μήτ' ὀνομάζοντα;), el Queronense confecciona, como de costumbre, una digresión, interna y externa a la religión romana, sobre el sacrificio del perro: entre los diversos ejemplos que cita, inmediatamente antes de subrayar la ‘incompatibilidad’ entre los perros y el *flamen*, recuerda que los romanos, durante los *Lupercalia*, κύνα θύουσιν³⁰³.

³⁰¹ Brelich 1972, p. 20. Frazer 1929.

³⁰² También Corsano 1977, para quien –como hemos visto– los dos grupos de *Luperci* estarían vinculados respectivamente al orden de Jupiter y al desorden de Fauno: el primero, representado por los *Quinctii*, sucumbiría en este momento específico del año frente el segundo, encarnado por los *Fabii*.

³⁰³ Plut. *Quaest. Rom.* 111: αὐτοὶ δὲ Ῥωμαῖοι τοῖς Λυκαίοις, ἃ Λουπερκάλια καλοῦσιν, ἐν τῷ καθαρσίῳ μηνὶ κύνα θύουσιν. Ὅθεν οὐκ ἀπὸ τρόπου τοῖς τὸν ὑπέρτατον καὶ καθαρώτατον εἰληφόσι θεραπεύειν θεὸν ἀπειρησθαι κύνα ποιεῖσθαι συνήθη καὶ σύνοικον. Sobre las valencias del perro dentro de la religión romana (*Matralia*, *Robigalia*, culto de *Genita Mana*, *augurium canarium*, *Lupercalia*, etc.), vid. Burris 1935; Zagarianis 1975; Marcos Casquero 1977; Blaive 1995; De Grossi Mazzorin, Tagliacozzo 1997; De Grossi Mazzorin, Minniti, 2006; Wilkens 2006; Lacam 2008; De Grossi Mazzorin 2008; Stopponi 2008. Teniendo en cuenta los múltiples contextos en que se atestigua el sacrificio de cánidos (de procreación, de iniciación, terapéuticos, agrarios, funerarios –a menudo se depositan perros en tumbas– y fundacionales –Palatino, *Fidenae*, *Paestum*, *Ariminum*, etc.: Amoroso, Di Gennaro 2014–), el valor ‘general’ que se puede atribuir a los perros sacrificiales parece bastante claro: según lo evidenciado por Lacam 2008, son esencialmente “gardiens des limites”, “gardiens vigilants des frontières” (todos los límites: tanto los físicos, como aquellos que separan la vida de la muerte) que, por ser de naturaleza ambigua (ambiguas, en el sentido de liminares, son también las deidades a las que están asociados), marcan “religieusement l’idée de séparation”. Desde este punto de vista, cobra pleno valor la estrecha conexión entre perros y *lares*, estos últimos, de acuerdo con un testimonio de Plutarco (*Quaest. Rom.* 51), acompañados por perros y provistos de una *vestis* hecha de piel de perro. Vid. también Cusumano 2004, con un análisis relacionado con las múltiples culturas del Mediterráneo: el perro como animal impuro (“divoratore di cadaveri”), capaz de conectar el mundo de los vivos y el mundo de los muertos, y como instrumento de purificación (recuérdese la famosa lustración del ejército macedonio con el paso por entre las dos mitades de un perro sacrificado). Sobre el “cane della morte” en el imaginario griego, vid. Mainoldi 1981; Mainoldi 1984; Marcinkowski 2001: psychopompos, guardián del inframundo, aterrador para los muertos, atributo de Hécate y Erinias (frecuentemente definidas como “perras”); etc. Sobre la asociación entre la ambigua naturaleza femenina y el perro (Hécate, Erinias, Empusas, Baubo, Hécuba, Escila, Elena, Clitemnestra, etc.), vid. Franco 2003. En Etruria, el perro se ofrecía a la deidad de la muerte Calu / Calus, y a Śuri, ‘Apolo infernal’ asimilado a *Dis Pater* (Serv. *ad Aen.* 11.785) y venerado por los famosos *Hirpi Sorani*. Sobre el perro y Śuri, Maggiani 1999. Sobre el culto de Śuri, literalmente el ‘Negro’, vid. Colonna 2009. Para las relaciones entre los *Hirpi Sorani* y los *Luperci*, tema sobre el que volveré repetidamente, vid., al menos, Mastrocinque 1996; Rissanen 2012. El sacrificio del perro durante los *Lupercalia* –anticipo lo que se aclarará más adelante– denota el contexto ctónico en el que se inserta la ceremonia e indica el carácter igualmente ctónico de las divinidades involucradas en el ritual: el perro sacrificado durante los *Lupercalia* no es, sin más, un sustituto del lobo (Latte 1960; Pötscher 1984), sino un animal estrechamente vinculado

Parece bastante obvio que para Plutarco, a pesar de no declararlo explícitamente, el *flamen* no estaba presente al sacrificio, ni como sacerdote, ni como mero espectador. Considero que la ausencia del *flamen* le ha parecido al autor griego lo suficientemente natural como para no precisar aclaraciones adicionales: de lo contrario, no se entendería la referencia a los *Lupercalia* en el contexto del tema tratado, o la falta de alguna explicación³⁰⁴. Como escribió Latte: el *flamen Dialis* “zu tun hat er, soviel wir sehen, nichts”³⁰⁵.

Volvamos, pues, el verso de Ovidio, para el cual, como ya se ha dicho, se han propuesto varias enmiendas³⁰⁶. Entre ellas, sin embargo, solo una aporta una solución brillante al problema: sin acusar a Ovidio de groseros errores, sin necesidad de proponer innovaciones rituales que serían, a la luz de lo que acabo de sostener, inútiles y gratuitas³⁰⁷, sin, en fin, aceptar soluciones simplistas y en unos

a la dimensión infernal (en este sentido, es pertinente la comparación propuesta por Franklin 1921 con el sacrificio en honor de *Genita Mana*).

³⁰⁴ También es interesante (pero poco convincente) la solución de compromiso propuesta recientemente por Vé 2018, según el cual la presencia del sacerdote se limitaría a las fases que preceden al sacrificio, en tanto que su posterior alejamiento indicaría “l’interruption du monde civilisé qu’il assurait”. En p. 154: “Ovide dit donc ici qu’en suivant ‘l’usage antique’, le prêtre de Jupiter faisait une apparition aux Lupercales. Cependant, cette apparition devait certainement être de courte durée et bien délimitée: comme le *flamen Dialis* n’avait le droit ni de toucher, ni même de nommer la viande crue, le chien et la chèvre, il ne pouvait pas assister à tous les rites lupercaux, car les Luperques sacrifiaient un chien et, à côté des boucs, également des chèvres”. También pp. 156-157: “il est clair qu’en raison de ses interdits, le *flamen* se tenait très loin de l’essentiel des rites lupercaux; pour cette raison, il ne pouvait être présent aux Lupercales qu’avant le début du sacrifice. Autrement dit, son intervention se situait tout au début de la cérémonie, ce qui laisse à penser qu’elle en formait le rite d’ouverture qui consistait de son arrivée, vraisemblablement devant le Luperca, rapidement suivie de son départ, car sinon on ne pouvait pas procéder au sacrifice luperca”.

³⁰⁵ Latte 1960, p. 84.

³⁰⁶ Consúltense el aparato crítico de la edición de Alton – Wormell – Courtney 1997. La propuesta más reciente, hasta donde conozco, es la de Delz 1994, que reconstruye los versos 281-281 en los siguientes términos: *inde deum colimus devedaque sacra Pelasgis, / flamen et hinc prisco more Dialis abest*. Vid. también Frazer 1929, p. 78, n.1.

³⁰⁷ Latte 1960, p. 84 n 3: “Ovids Zeugnis wiegt nicht schwer, aber es könnte eine Neuerung der augusteischen Restauration sein”. En una innovación de Augusto también pensaba Holleman 1973b: entre las muchas disposiciones religiosas establecidas por el *Princeps*, además de la restauración después de casi un siglo de interrupción del *flamonium Dialis* (aligerado, al menos en parte, de las fuertes interdicciones –Tac. Ann. 4.16: *sicut Augustus quaedam ex horrida illa antiquitate ad praesentem usum flexisset*–), también estaría la novedad de la asistencia del *flamen* a los *Lupercalia*. La tesis de Holleman, quien restaura el verso como *flamen ad haec prisco more Dialis erit*, advirtiendo cierto “sarcasm” en las palabras de Ovidio, no es muy convincente. Vid. la crítica de Porte 1976b (p. 837: “De même, doter les Luperque d’un caleçon est une chose, créer pour une cité un *piaculum* inexpiable en obligeant le plus grand des prêtres romains à violer des tabous séculaires en est une autre, et bien plus grave”). Favorable a una innovación augustea también Martínez-Pinna 2013, p. 185, n. 13.

casos abiertamente fantasiosas³⁰⁸. Me refiero a la propuesta de Danielle Porte, cuya intervención produce la siguiente lectura: *Flamen ab hoc prisco more Dialis eat*³⁰⁹.

De aceptarse la enmienda de la estudiosa francesa, el verso adquiere una perfecta lógica no solo en términos lingüísticos y religiosos, sino también de coherencia textual: la ausencia de *flamen* se armoniza perfectamente con la idea, expresada en los versos posteriores, del período arcádico como manifestación del momento ‘salvaje’ que precede al orden de Júpiter (*ante Iovem genitum terras habuisse feruntur Arcades*)³¹⁰, un orden del que el *flamen* es el máximo representante.

La incompatibilidad entre Júpiter y los *Luperci* implica, por lo tanto (desde siempre o, en todo caso, *prisco more*), la exclusión de su estatua viviente, una costumbre que Ovidio inserta en los versos dedicados a los *Lupercalia* por la sencilla razón de que, justo en aquellos años, después de casi un siglo de olvido, el *Princeps* ha ‘exhumado’ el antiguo y poco apetecible *flamonium*³¹¹.

³⁰⁸ Muy imaginativo, Camous 2012: “Il nous semble que non seulement il n’y a à tout cela aucune contradiction, mais qu’au contraire même, rien ne saurait être plus logique ... Le pic est, selon nous, l’animal totémique du monte Cavo annonçant le Jupiter des Latins qu’est Faunus. Le lien entre le pic et Mars nous semble secondaire ... Dans sa condition même d’animal sauvage imitant le tonnerre et annonçant la pluie, bien plus que dans sa généalogie mythologique, Picus est de Jupiter. Ce prêtre de Jupiter pourrait finalement constituer l’officiant primordial du premier totem latin, albain, une sorte de prêtre du pic assumant désormais la charge du culte de Jupiter, dérivation lointaine de celui du pic. En ce sens, il se doit d’assister à un rituel qui le concerne au premier chef, puisqu’il concerne aussi le pic, même s’il s’agit au fond d’y renoncer, et peut-être surtout s’il s’agit d’y renoncer. Mais, prêtre de la nature sauvage du pic, il ne peut plus désormais être en contact avec la chèvre ou le chien, éléments emblématiques de la société organisée par le passage des *Lupercalia*, au risque de faire crouler cet édifice ainsi institué et de faire retourner le monde civilisé à la bestialité originelle. Fossile vivant, le voilà environné des tabous relevant d’un âge sauvage qu’il convient avant tout de ne pas, fût-ce par erreur, restaurer; il est à la fois le témoin d’un âge révolu et lointain, mais aussi en cette qualité, l’officiant des rites les plus archaïques et le serviteur d’une divinité primordiale de la cité”.

³⁰⁹ *Ab hoc* es la lección del manuscrito *Gallicus Mazzarinianus*; *eat* ya había sido propuesto por Nicoalus Heinsius en su edición de los *Fasti* (1661). Radke 1989, p. 135, n. 89: “Problem überzeugend gelöst”.

³¹⁰ Ov. *Fast.* 2.289-290.

³¹¹ Tac. *Ann.* 3.58. Vid. Liou-Gille 1999; Goldberg 2015. No se puede aceptar la interpretación de Vé 2018, p. 154, n. 94: “En rétablissant ainsi le flaminat de Jupiter, Auguste rétablit aussi le *priscus mos* impliquant le *flamen Dialis* aux *Lupercalia*”.

LAS COSAS

Una vez analizadas las ‘palabras’, los ‘lugares’ y las ‘personas’, este capítulo se centrará sobre todo en las ‘cosas’, en los objetos identitarios de los *Luperci* y en su uso. Será, en consecuencia, un capítulo dedicado a los aspectos más materiales de la ritualidad, desde la vestimenta y los ‘accesorios’ al ‘menú’ sacrificial.

En el imaginario común, los *Luperci* corren alrededor de Roma cubiertos con una piel caprina y golpean a las mujeres con un látigo caprino para promover la fertilidad: la relación entre los sacerdotes y el *caper* es casi simbiótica. En las próximas páginas se presentará diacrónicamente la evolución de dicha relación, con el objetivo de aclarar, desde una perspectiva exquisitamente material (o visual), las etapas de transformación de los Lupercos de *lupi* en *capri*, identificables estéticamente (y no solo estéticamente) con Fauno. En la última sección se someterá a examen la discutida y celebre cuestión de los *exta*.

CAPRI Y CAPRAE PARA LA FIESTA: ACERCA DE LA ESTÉTICA DE LOS *LUPERCI*

En la primera época imperial, los *Luperci* deambulaban por las calles de Roma “sans vêtements d’hommes”³¹², con un singular taparrabos hecho con la piel de las víctimas recién sacrificadas (considerado por algunos “eine Verkleidung”, por otros un “alte Hirtentracht”)³¹³: lo atestiguan Dionisio (γυμνοὺς ὑπεζωσμένους τὴν αἰδῶ ταῖς δοραῖς τῶν νεοθύτων)³¹⁴, Nicolás Damasceno³¹⁵, Justino³¹⁶ y, una vez corregido el texto transmitido por los códices, Valerio Máximo³¹⁷.

¿Y anteriormente? Los *Luperci*, sacerdotes íntimamente relacionados con los lobos, ¿se han mostrado siempre cubiertos con una piel caprina?

³¹² Dumézil 1929.

³¹³ Respectivamente, Marbach 1927, coll. 1825; Latte 1960, p. 86.

³¹⁴ Dion. Hal. *Ant. Rom.* 1.80.1.

³¹⁵ Nic. Dam. FGrH 90 F130.71: ... γυμνοί, ἀλλήλιμμένοι τε καὶ διεζωσμένοι ...

³¹⁶ Just. *Epit.* 43.1.7.

³¹⁷ Val. Max. 2.2.9.

Definir la vestimenta (o la ausencia de vestimenta) de los *Luperci* no es en absoluto, como podría parecer superficialmente, un tema secundario o un capricho de minuciosidad exegética: la indumentaria es la ‘piel social’ de un individuo, un medio de auto-representación y definición identitaria.

En los contextos rituales en los que se adopta (en contraposición a la indumentaria habitual) una prenda especial o una máscara animal más compleja, como múltiples estudios antropológicos – así como el simple sentido común– enseñan³¹⁸, siempre se establece un vínculo fuerte (definible de forma variada), y casi siempre una relación de ‘identidad’ (o de parcial superposición identitaria), entre (lo que representa) el animal al que pertenece la piel y los sujetos humanos que la visten³¹⁹: el disfraz del animal es, por regla general, el medio por el cual se asumen las características ‘culturales’ de la fiera³²⁰.

Por mi parte, en respuesta a la que probablemente representa la gran pregunta –¿*capri* o *lupi*?– he sostenido repetidamente que los *Luperci* significan y encarnan (en la fase más antigua de la ceremonia) sobre todo a los lobos. Sobre todo y no exclusivamente a los lobos: tal vez sea conveniente que me explique mejor. Los Lupercos son también *creppi*³²¹, es decir *capri*, y por tanto podrán identificarse –como ya hemos visto en parte, y aún se verá mejor más adelante– con un Fauno caprino: anticipando, con el fin de evitar cualquier confusión y malentendido, lo que se aclarará en las próximas páginas, podríamos afirmar, a la luz de la relación que se ha señalado entre *iuventas* y pubertad (la etapa de la vida del *hircire* o *irquitallire*)³²², que los *Luperci* eran socialmente y culturalmente *lupi* y biológicamente *capri* o, dicho de otra manera, que eran *lupi* y podían ser *lupi* porque, *conditio sine qua non*, eran *capri-hirquitalli* (un *continuum* entre el aspecto biológico y el social, entre la naturaleza y la cultura, que resuelve gordianamente la esquizofrenia *lupi-capri* y consiente entender la progresiva metamorfosis de los *Luperci* en *Fauni*).

³¹⁸ Sobre estos temas, al menos, Cerulli 1981.

³¹⁹ El ‘casi’ se debe a esos casos, relativamente escasos, en los que exclusivamente y por facilidad de hallazgo se adopta la piel de otro animal: un buen ejemplo son las pieles de cabra utilizadas en la preparación de la máscara de oso en los carnavales alpinos italianos. Sobre esto, *vid.* Comba - Ormezzano 2015; Testa 2013; Testa 2014.

³²⁰ Sobre el disfraz de animal como medio para apropiarse de las cualidades de la fiera, Donà 2003. La transmisión a través de la piel de las características del animal a los hombres es evidente en el famoso episodio homérico de Dolón (*Il.* 10.384-448).

³²¹ Paul. Fest. p. 49.18 L.

³²² Paul. Fest. p. 90 L.: *hirquitalli pueri primum ad virilitatem accedentes, a libidine scilicet hircorum dicti*. Paul. Fest. p. 93 L.: *irquitallus puer, qui primum virilitatem suam experitur*. Censorinus, *DN* 14: *tamen in secunda hebdomade vel incipiente tertia vocem crassiorem et inaequabilem fieri, quod Aristoteles appellat tragizin, antiqui nostri irquitallire, et ipsos inde putant irquitillos appellari, quod tu corpus ircum olere incipiat*.

En el cuadro dibujado por las fuentes imperiales, los *Luperci* están incontestablemente cubiertos con la piel de las víctimas sacrificiales³²³: la cuestión consiste en establecer si esta característica constituye una adición (en cuyo caso sería necesario explicar el por qué y el cuándo de semejante innovación) o si, por lo contrario, es un atributo ‘intrínseco’ –por lo tanto, inseparable del rito y de los propósitos ‘primigenios’ del mismo– de los miembros de la confraternidad (en este caso sería necesario explicar –o negar– la relación con los lobos)³²⁴.

El tema ha sido objeto de varios estudios, entre los cuales cabe destacar los de Holleman y Porte³²⁵: con un artículo dedicado específicamente a la ‘desnudez’ de los *Luperci*, Danielle Porte reaccionó en 1976 a la “thèse révolutionnaire” presentada tres años antes por la estudiosa belga³²⁶.

En las líneas a seguir, se retomarán los hilos de la cuestión, y también se dará una respuesta a otro interrogante de los *Lupercalia*, aquel concerniente a la(s) víctima(s) sacrificial(es): los dos temas están inextricablemente unidos, y lo estaban para los mismos autores antiguos (el animal sacrificado proporciona el pedazo de piel con que los *Luperci* se cubren) pero no han recibido, bastante inexplicablemente, un tratamiento conjunto en los estudios modernos.

Las fuentes latinas definen los *Luperci* como *nudi* o como *cinctuti*³²⁷, cubiertos por un περίζωμα (διαθέουσιν ἐν περιζώμασι γυμνοί)³²⁸. Como ha señalado correctamente Porte, no se releva contradicción en el nivel terminológico: el adjetivo *nudus* puede, en efecto, indicar tanto una desnudez completa como una desnudez no integral. *Nudus* denuncia esencialmente la ausencia de la

³²³ En algunos trabajos (por ejemplo, Cherici 1994, p. 360, n. 35), se afirma que los *Luperci* estaban vestidos con piel de lobo. Ninguna fuente permite tal afirmación. La idea también fue desarrollada por Holleman 1974, quien atribuyó a los *Luperci* un *galerus* de piel de lobo. La piel del lobo adornaba los cascos de los gemelos Rómulo y Remo en la batalla, como es atestiguado por Prop. 4.10.20 (*et galea hirsuta compta lupina iuba*) y Verg. *Aen.* 1. 275 (con el comentario de Serv. *ad Aen.* 1.275: *fulvo tegmine, id est pelle lupae, quae utebatur more pastorum*).

³²⁴ No obstante, la unión entre animales antitéticos, encuadrables en la dinámica depredador-presa, no sea desconocida, y a pesar de que a menudo la vestimenta sagrada de naturaleza zoomórfica presente la yuxtaposición de diferentes elementos para asumir un carácter híbrido, no considero correcto definir los *Lupercos* *sic et simpliciter* como *lupi-capri*. Negri 1992, p. 203: “i luperci realizzavano la loro metamorfosi lupina *pellibus caprinis cincti*”. De la misma manera, ni siquiera considero correcto interpretar a Fauno como un *lupus-caper* (para este tema, *vid.* el próximo capítulo). Carandini 1997-2003, p. 177, n. 7: “Non vi è contraddizione fra i diversi ruoli animali di Fauno, così come non vi è contraddizione nel fatto che nei *Lupercalia*, festa di Fauno il lupo, si sacrificino a Fauno delle capre e i luperci siano coperti da pelli di questi animali. Infatti per eccellenza ambigue e polimorfe sono le figure degli eroi civilizzatori, capaci di combinare in sé le più diverse ed anche opposte funzioni, che non si lasciano ingabbiare entro orientamenti univoci e razionali”. La idea que se ha anticipado y que se desarrollará más adelante (separación entre el rol sociocultural desempeñado y las características biológicas de los *Luperci*) es claramente muy distinta de las que atribuyen a los *Lupercos* una yuxtaposición aglutinante de elementos antitéticos...

³²⁵ Holleman 1973a; Holleman 1973b; Porte 1976a.

³²⁶ La idea de la desnudez completa de los *Luperci* ya había sido formulada por Deubner 1910, p. 491; Franklin 1921, pp. 40, 107; Otto 1913, p. 181. Entre los pocos a seguir Holleman, Newlands 1995, pp. 59-60.

³²⁷ Ov. *Fast.* 5.101-102: *semicaper, coleris cinctutis, Faune, Lupercis, cum lustrant celebres verbera secta vias*. Val. Max. 2.2.9. *Cinctutus* es un neologismo acuñado por Horacio en *Ars* 50 (*cinctutis...Cethegis*). Porph. *ad Hor. Ars* P. 50: *Ideo cinctutis [his] dixit, quoniam cinctum est genus tunicae infra pectus aptatae*.

³²⁸ Plut. *Rom.* 21.

vestimenta típica del *civis* romano, *nudus* porque s-vestido de la *vestis*, es decir, sin *toga* (*nudus* porque sin *toga* estaba Cincinato a la llegada de los emisarios romanos...).

Para Porte y para la gran mayoría de los investigadores, en este sentido los *Luperci*, no definidos casualmente como una institución ferina que precede a las *civitas*, estarían desnudos y transmitirían una imagen antitética con respecto de la del *civis togatus*³²⁹.

Holleman, en cambio, había propuesto que antes de la ‘notable’ reforma de Augusto (tan famosa cuanto escasamente conocida en los detalles...), los *Luperci* correrían completamente desnudos. La idea, tal como fue formulada, en realidad es bastante débil, ya que el solo análisis de las fuentes literarias, debido precisamente a la polisemia del término *nudus*, no es concluyente³³⁰. El término *nudus*, adoptado cuando los *Luperci* con certeza no aparecían desnudos, no implica la desnudez: elocuentemente Servio Danielino escribe *hodieque nudi currant*³³¹ en la segunda mitad del siglo IV d.C. (en un momento en el que, como veremos, el περίζωμα de piel había sido reemplazado por una más púdica y modesta ‘faldita’ de tela).

Es necesario concentrar la atención en dos documentos, uno literario y, sobre todo, uno iconográfico.

El primero es el pasaje en el que Justino, al tratar de *Lupercus*, apunta: *ipsum dei simulacrum nudum caprina pelle amictum est, quo habitu nunc Romae Lupercalibus decurritur*³³². Dejando de lado por el momento la cuestión relativa al dios *Lupercus*, su iconografía³³³, así como el valor

³²⁹ Porte 1976a; Fraschetti 2002b. Prescendi 2007, p. 143, n. 561: “La nudité des luperques donc n’est pas réelle”. Sobre el valor y las representaciones de la *toga*, símbolo de la identidad romana (Verg. *Aen.* 1.282: *Romanos, rerum dominos gentemque togatam*), vid. Vout 1996. Vid. también las aportaciones en Bonfante - Sebesta 1994; Baroin 2012. Quizás el caso más emblemático para entender el valor que se atribuye a *nudus* es la anécdota de Cincinato (Plin. *HN* 18.20; Liv. 3.26.9): a la llegada de los emisarios del Senado, *nudus* mientras trabajaba sus tierras, es invitado a vestir la *toga*. Cincinnato evidentemente no estaba desnudo.

³³⁰ Solo hay dos testimonios anteriores a Augusto (el *lupercis nudis* de Varrón ya mencionado varias veces; el *nudus, unctus, ebrius* con que Cicerón –*Phil.* 3.5– describe a Antonio); también en las fuentes sucesivas, el adjetivo más frecuentemente relacionado con los *Luperci* es *nudus* (y en fuentes griegas γυμνός). Sobre *nudus* y γυμνός (en su valor principal mucho menos ambiguos que *nudus*), vid. Sturtevant 1912; Mann 1974; Hallett 2005. La descripción de un Antonio cubierto con ungüentos, ebrio y desnudo, presenta a los *Lupercalia* como una ceremonia licenciosa y lasciva, comparable, según los términos utilizados, al *convivium luxuriosum* descrito en el perdido *Pro Gallio* y del cual conocemos algunos extractos gracias a Quintiliano y Aquila Romanus (retórico del siglo III). Or. fr. A VI 1 Schoel: *fit clamor, fit convicium mulierum, fit symphoniae cantus. Videbar mihi videre alios intrantes, alios autem exeuntes, partim ex vino vacillantes, partim hesterna potatione oscitantes. Versabatur inter hos Gallius unguentis oblitus, redimitus coronis: humus erat lutulenta vino, coronis languidulis et spinis cooperta piscium*.

³³¹ Sobre la atención de Servio Danielino (= Tiberius Claudio Donato) a la realidad religiosa contemporánea, vid. Murgia 2003.

³³² Just. *Epit.* 43.1.7.

³³³ Kirsopp Michels 1953, p. 57 propuso de reconocer en el *simulacrum* la estatua de un *Lupercus*. También Latte 1960, p. 87. Es extremadamente improbable, aunque sabemos con certeza que en el *Lupercal* había estatuas de miembros de la familia imperial (CIL 6.912), incluida una estatua ecuestre de Druso Mayor (PIR 1.219).

temporal que debe atribuirse al *amictum est*³³⁴ y el significado de *Romae*³³⁵, Justino, que entre el siglo II y el III resume a Pompeyo Trogo (definiendo con excesiva ‘modestia’ su obra un *breve veluti florum corpusculum*)³³⁶, además de afirmar incontrovertiblemente que en el presente (ciertamente el de Justino, plausiblemente también aquel de Pompeyo Trogo)³³⁷ el vestuario con que corrían los *Luperci* era de piel cabruna³³⁸, parece (con el *nunc* que para Wiseman es inexplicable) sostener la posibilidad de un cambio de *habitus* con respecto al pasado³³⁹, un *olim* aún por definir en el cual es posible suponer que los *Luperci* aparecieran no cubiertos *pelle caprina*, por lo tanto, verosímilmente, “vollständig nackt”³⁴⁰.

³³⁴ Para Holleman 1973a, p. 262 significaría que una estatua, originalmente desnuda, en un momento posterior “was covered”. El verbo *amicio* significa ‘cubrir, envolver’ y al reflexivo ‘cubrirse’. A menudo, la frase de Justino se interpreta como una referencia al manto caprino –*amiculum*– que habría cubierto al dios *Lupercus* del *Lupercal* (un manto hecho de piel caprina también es una característica de *Iuno Sospita*, como muestra toda una serie de representaciones iconográficas). Aunque una deidad ‘faunesca’ (Pan, Fauno o Inuo) está representada con una capa en el famoso espejo de Bolsena (fig. 23), la ecuación explícita hecha por el texto con la vestimenta de los *Lupercos* invita, ya que ninguna fuente –ni iconográfica, ni literaria– atribuye tal prenda a los *Luperci*, a excluir que Justino haya hecho referencia a una capa. También es posible otra (improbable) solución: Justino, habiendo encontrado en Pompeyo Trogo la indicación (no muy clara) de una capa en relación con la estatua del dios y sin relación con los *Luperci*, podría haber atribuido, malinterpretando la fuente, la capa a los *Luperci*. La errónea lectura de Justino se encuentra, por ejemplo, en Porte 1976a; Wiseman 1995b (p. 12: “I suggest that the statue represented an archaic form of the *Lupercus* costume, which was then superseded, perhaps for reasons of modesty, by the goatskin loincloth”); Tortorella 2000, p. 244. Incluso se llega a afirmar, invirtiendo las noticias de Justino, que “Die Tracht des simulacrum entspricht nicht einmal den Vorstellungen, die man sich vom Aussehen der *luperci* machen muß” (Radke 1989, p. 135, n. 83). Entre los que han bien entendido el texto, Green 1931, p. 64: “the statue set up in the *Lupercal*, nude except for the goat-skin about his loins, just as the *Luperci* appeared in the festival”. Sobre la iconografía de Fauno y las dificultades relacionadas, *vid.* Pouthier, Rouillard 1986.

³³⁵ La frase dejaría pensar en la existencia de *Lupercos* fuera de Roma. En la gran mayoría de los estudios dedicados a los *Lupercalia* se afirma la exclusividad romana de la ceremonia, interpretando las no pocas inscripciones halladas fuera de Roma como una prueba de la participación de provinciales en la carrera de la capital. Neira Jiménez 1998, p. 916 n. 21: “Es bien sabido que las *Lupercalia* únicamente se celebraban en Roma”. Woolf 2009, p. 249: “There could be no provincial *Lupercalia* for there was only one *Lupercal*”. Es preciso recordar: los dos *Lupercos* de Mauritania (*CIL* 8.9405-9406); los dos de la Galia Narbonensis (*CIL* 12.3183-12.318); el *Lupercus* de Numidia (*CIL* 8.8340); el *Lupercus* de la *Baliaris maior* (*HE* 9.237). Ciertamente, es posible que todos los personajes hayan participado en la carrera en Roma, pero no considero que sea correcto a priori excluir la posibilidad de que una ceremonia modelada sobre la de la capital se haya establecido también en otros centros. Sobre el tema, Johnston 2017.

³³⁶ Sobre la datación de Justino, que oscila entre los siglos II y IV, *vid.* Yardley 2010. Si Syme 1988 colocaba el epítome de Justino a finales del siglo IV, Yardley propuso la segunda mitad del siglo II, “not too long after Florus” (el epítome de Floro data entre Adriano y Marco Aurelio). Alonso-Núñez 1995, p. 356: reinado de Septimio Severo. Sobre la relación entre Justino y Pompeyo Trogo, *vid.* Borgna 2014; Borgna 2018.

³³⁷ Sobre la datación de la obra de Pompeyo Trogo, entre la última década del primer siglo a.C. y el comienzo del primer siglo d.C., *vid.* Alonso-Núñez 1987. Syme 1988, p. 367 coloca la obra “to the third decade of the reign” (de Augusto, por supuesto).

³³⁸ Obsérvese también la referencia exclusiva a la carrera, al *currere*: cuando los *Luperci* no estaban corriendo vestían de manera diferente –y sabemos cómo–.

³³⁹ Wiseman 1995b, p. 6, n. 45. En Wiseman 1995a, p. 82, en cambio, el *nunc* se relaciona con la fuente de Pompeyo Trogo (ya que el autor era originario de la Galia, no habría presenciado personalmente la carrera), que de esta manera atestiguaría la vestimentaria más arcaica de los *Luperci*: una capa caprina. Posteriormente se habría registrado un cambio en la estética de los *Luperci*, fechable antes de los años 30 (*terminus post quem non* proporcionado por da Elio Tuberón). Este cambio, en la hipótesis del estudioso, consistiría “no doubt for the sake of modesty” en el abandono del manto. Sin embargo, las palabras de Justino implican que la prenda fuera una innovación (el *nunc*...): si Wiseman tuviese razón, ¿deberíamos suponer que primero se agregó una capa y luego se eliminó? ¿Y cuándo? En el testimonio más antiguo que tenemos (Acilio en Plut. *Rom.* 21.9), los *Luperci* ciertamente corren sin una capa ...

³⁴⁰ Deubner 1910, p. 491.

En el marco de las soluciones planteadas para este rompecabezas estético, también se ha propuesto que Augusto, en su intento de moralizar a la sociedad, habría reemplazado el περίζωμα de piel con algo más decente y menos esacaso (y las tiras sangrientas de piel con látigos ‘normales’)³⁴¹: a pesar de la existencia de testimonios de carácter iconográfico que se analizarán más adelante, esta hipótesis entra en contradicción con Justino, Dionisio y Nicola Damasceno, fuentes privilegiadas porque contemporáneas de la reforma de Augusto³⁴², con Valerio Máximo, que escribe en los primeros años del reinado de Tiberio, y con Plutarco, que entre el siglo I y el II todavía se refiere a taparrabos (sin indicar el material) y a tiras de cuero.

Aparte del testimonio de Pompeyo Trogo - Justino, la hipótesis de la desnudez total de los *Luperci* está confirmada por un documento excepcional (ya precedentemente señalado), un *unicum* descubierto hace más de un siglo, ‘olvidado’, malinterpretado y convertido, de nuevo, en el centro de atención de los estudiosos: una lastra Campana fragmentaria hallada durante las excavaciones, promovidas por Napoleón III y dirigidas por Pietro Rosa, en los jardines Farnesianos (fig. 5)³⁴³. En la lastra están representados jóvenes completamente desnudos ‘fotografiados’ en el acto de correr, con tiras en la mano: en la representación, interpretada por el primer editor como una escena genérica de gimnasio³⁴⁴, no podemos no reconocer la única imagen (milagrosamente) conservada de la carrera de los *Luperci*, como el propio Pietro Rosa perfectamente había intuido³⁴⁵. La lastra Campana fue encontrada debajo de la cd. Casa de Livia y pertenece a los años finales de la República (ciertamente es anterior a la construcción del templo de Apolo)³⁴⁶: una vez que se atribuya la reforma de los *Lupercalia* a un momento plausiblemente avanzado de la carrera política de Augusto (probablemente no antes del 18 a.C., verosíblemente después de la adquisición en el 12 a.C., a la muerte de Marco

³⁴¹ Hallett 2005, p. 63. Wardle 2011, p. 284 (reiterado en Wardle 2014, p. 255): “The general, and plausible, assumption is that Augustus minimised the overtly sexual elements of the festival in further ways that Suetonius does not record: introducing minders for the young *equites*, replacing the goatskin loincloths with more substantial coverings and the goatskin thong with whips”. También Alonso Fernández 2016b, p. 321, n. 48.

³⁴² Recientemente sobre Nicolás Damasceno, sus visitas a Roma y el problema cronológico y geográfico de su actividad de διδάσκαλος de los hijos de Antonio y Cleopatra, Parmentier, Barone 2011; Toher 2017.

³⁴³ Roma, Museo Nazionale Romano, inv. 4359.

³⁴⁴ Rohden - Winnefeld 1911, p. 152.

³⁴⁵ Tomei 1999 (con los apuntes inéditos de Pietro Rosa).

³⁴⁶ El descubrimiento conjunto de losas decoradas con temas eleusinos permitió a Pensabene de suponer que la casa albergase ceremonias de colegios relacionados con la fundación de Roma (pensó en los *Salii*). Pensabene 1998, pp. 102-102; Pensabene en Pensabene - Falzone 2001, pp. 17-18; Pensabene - Mar - Gallochio 2014, pp. 655-656; Pensabene 2017. Para la datación de la lastra, que oscila entre mediados del siglo I a.C. y la época augustea: Tortorella 2000, p. 251 (edad de Augusto); Paris - Bruni - Roghi 2014, p. 100 (época augustea); Pensabene 2017 (poco después de mediados del siglo I a.C.); Wiseman 2019, p. 131 (“It was evidently made no later than the 40s BC, as part of the decoration of one of the houses bought up and demolished by the young Caesar long before he ever became Augustus. When the ‘*schola*’ house was razed to the ground, and the ‘house of Livia’ taken down to its basement level, the plaque was part of the debris left lying as Commander Caesar’s builders covered the street between the houses with two metres of fill to support the paving of their extended piazza”).

Emilio Lépido, del pontificado máximo)³⁴⁷, la escena razonablemente atestigua la estética anterior de la carrera (republicana)³⁴⁸, o bien, en alternativa, podría ser la proyección de los *Lupercalia* en un *prius* más genérico, romúleo o arcádico.

La lectura conjunta del testimonio literario y de aquello iconográfico nos permite (re)establecer la desnudez completa de los *Luperci*³⁴⁹, o en la realidad, con las consecuencias que esto conlleva para la comprensión del ritual (la desnudez es, *inter alia*, una característica intrínseca de ‘hombres lobo’ y iniciandos)³⁵⁰, o en la reconstrucción imaginaria de los orígenes de la ceremonia. Sin embargo, la lastra muestra tanta atención a los detalles (es indicativa la atribución de dos objetos en manos del personaje en primer plano) como para permitir la exclusión de la segunda hipótesis.

La lastra Campana contradice a los casi contemporáneos Dionisio y Nicola Damasceno: en cuanto se acepte y se contextualice temporalmente el documento figurativo, aparece evidente que la innovación, para la cual el fragmento representa un *terminus post quem*, deba vincularse a la acción del *Princeps*³⁵¹, notoriamente autor de la ‘reformulación’ de la religiosidad arcaica a través de una

³⁴⁷ La reorganización de la ceremonia data probablemente al año 11 a.C. cuando, después de 75 años, también se creó un nuevo *flamen Dialis*. Vid. Holleman 1973a; Holleman 1973b. Wiseman 2019 propone fechar la reforma de Augusto al 28-27 a.C.; Ver Eecke 2010 al 16 a.C.

³⁴⁸ Tortorella 2000, p. 245, considerando cuestionable la atribución del taparrabos a los Lupercos por Augusto, sugiere una improbable (y no apoyada por las fuentes) solución de compromiso: “Si può immaginare che in una certa fase della corsa essi si liberassero anche del perizoma che normalmente indossavano?”.

³⁴⁹ En la desnudez a nivel etnológico (y psicológico), un “body taboo”, *vid.* al menos los ‘clásicos’ Freud 1950; Warren 1933; Beidelman 1968; Douglas 1966. Bonfante 1989, p. 544: “Because of the powerful emotions of shame, shock, lust, admiration, violation, pity, and disgust aroused by the sight of the naked human body, the most frequent associations are with taboo, magic, and ritual. When the sexual organ was uncovered, its power was unleashed. Apotropaic and magical nudity, involving the exposure of male genitals and female breasts, and the exhibition of the enlarged male phallus have been used from early times, and testify to the enduring force of this complex image. As a taboo, it can protect against the evil eye. Like the Gorgon’s gaze, it can paralyze or protect. The partial nudity or exposure of a woman’s breast or genitals, for example, can signify weakness and powerlessness; but it can also function as powerful magic”.

³⁵⁰ Buxton 1987.

³⁵¹ Aceptando la desnudez completa hasta la edad de Augusto, se deduce que: 1. La mención de las pieles con las que los *Luperci* ciñen sus caderas en Dionisio no depende de su fuente, Elio Tuberón, sino que es una anotación del propio Dionisio. 2. Nicolás Damasceno proporciona los detalles materiales de la ceremonia que pudo observar en Roma en la época de Augusto. 3. La descripción ciceroniana de Antonio como *nudus* durante los *Lupercalia* de 44 debería entenderse literalmente. Su Dionisio, *vid.* Holleman 1973a, p. 262: “It is quite plausible that Dionysius in Tubero coming across the word *nudi* –which we know to be the normal and conclusive description of the original *Luperci*– expanded the notion so as to be in accordance with his own experience of the restored festival”. Cic. *Phil.* 3.5: *quo enim ille die populo Romano inspectante nudus, unctus, ebrius est contionatus*. Cic. *Phil.* 13.15: *Lupercorum mentionem facere audet neque illius diei memoriam perhorrescit quo ausus est obrutus vino, unguentis oblitus, nudus gementem populum Romanum ad servitutem cohortari*? Sobre el uso ciceroniano de la vestidura para atacar a los rivales (Verres y Antonio), *vid.* Heskell 1994 (no admite sin embargo la desnudez total de Antonio). Si lo que se está argumentando es correcto, también debería leerse desde una perspectiva literal la redacción etiológica ofrecida en el siglo II a.C. por Acilio (en *Plut. Rom.* 21.9): el senador romano que, siguiendo los pasos de Fabio Píctor, compuso una historia en griego desde los orígenes de la *Urbs* a principios del siglo II a.C., primero ofreció una explicación de la desnudez de los gemelos-*Luperci*, alegando que se habían quitado la ropa ὅπως ὑπὸ τοῦ ἰδρωτός μὴ ἐνοχλοῖντο. Una explicación en la misma línea que la de Acilio en *Serv. ad Aen.* 8.663: *nudosque lupercos cum in honorem Panos Lupercaliorum sollemnitas celebraretur, pecora Romanorum subito a latronibus rapta sunt. illi proiectis vestibus persecuti sunt latrones: quibus oppressis et receptis animalibus, propter rem a nudis prospere gestam consuetudo permansit ut nudi Lupercalia celebrarent*. *Serv. Dan. ad Aen.* 8.343: *illos togis positos cucurrisse caesisque obviis pecus recuperasse*.

recuperación/reinvención de la tradición³⁵², en eso también favorecido, si se da crédito al famoso y controvertido testimonio de Suetonio, del olvido en el que la ceremonia había caído en los años anteriores³⁵³ (Augusto se encargó de la reconstrucción del *Lupercal* y de la reorganización social de la cofradía, ahora asignada al orden ecuestre).

La ‘novedad’ determinó, como expresamente señalan Justino y Servio, también una ‘nueva’ concordancia estética entre los *Luperci* y su dios, *Lupercus-Faunus*³⁵⁴, ulterior etapa de aquel largo recorrido (marcado por múltiples momentos clave: VI siglo, III siglo, era cesárea, etc.-) de progresiva redefinición identitaria que condujo a la metamorfosis de los *Luperci*, testigos vivientes de un pasado ‘selvaje’ (arcádico y anterior a la civilización de Júpiter), desde *lupi* hasta *Fauni*.

Llegados a este punto podemos, si lo argumentado es correcto, ir más allá y buscar en el paisaje religioso local la posible existencia de un modelo que pudo actuar como ejemplo para la codificación de la nueva estética de los *Luperci*, tan poco ordinariamente *cincti* por una piel de animal.

Una vez más, dos testimonios, uno literario y otro iconográfico, parecen venir en nuestra ayuda. Virgilio en el libro VIII de la Eneida presenta a los sacerdotes de Hércules dirigidos por *Potitius* (el antepasado mítico de los ‘guardianes’ del Ara Máxima) *pellibus...cincti*³⁵⁵, es decir, equipados con un περίζωμα o una especie de delantal de piel. Se trata de una información que, no transmitida por otras fuentes, podría considerarse (a un análisis superficial) basada en la de los *Luperci*, si no fuera por la confirmación indirecta que proviene de la iconografía del dios. En el área etrusco-itálica Hércules es a menudo representado (exclusivamente en edad arcaica) de una manera original con respecto a la iconografía de ‘importación’ (griega u oriental –véase el Hércules ‘chipriota’ del *forum Boarium*–): *pellibus cinctus*, con la *leonté* dispuesta alrededor de los flancos³⁵⁶,

³⁵² Sobre este tema *vid.* las muchas contribuciones de Scheid: al menos, Scheid 2005b y Scheid 2014 (con bibliografía anterior).

³⁵³ Suet. *Aug.* 31.5: *nonnulla etiam ex antiquis caerimoniis paulatim abolita restituit, ut Salutis augurium, Diale flamonium, sacrum Lupercale, ludos Saeculares et Compitalicios*. Holleman 1974, pp. 14-15 piensa en una supresión de los *Lupercalia* en el 44 a.C. Quizás la hipótesis de que también los *Lupercalia* hayan caído en el olvido por un corto período de tiempo (como las otras *antiquae caerimoniae* de las que estamos mejor informados), después del asesinato de César y la supresión de los *vectigalia iuliana*, no se deba rechazar a priori. La alternativa, generalmente aceptada por los estudiosos, consistiría en admitir un error o una ‘exageración’ de Suetonio (no fácilmente explicable). Otras hipótesis resultan débilmente motivadas. Por ejemplo, la de Ferrière 2008, pp. 35-36, según la cual es la restauración augustea del *flamen Dialis* que “permet de comprendre autrement paulatim abolita. Les lupercas n’ont pas été abolies, elles n’ont sans doute pas manqué de spectateurs, mais elles ont été incomplètement célébrées puisque un élément manquait au rite: la présence du représentant de Jupiter”. La estudiosa cree que el *flamen* sea esencial para la realización de la ceremonia.

³⁵⁴ Serv. Dan. *ad Aen.* 8.343: *in huius similitudinem intecti cultores eius*. También Sil. *Pun.* 13.329-330.

³⁵⁵ Verg. *Aen.* 8.281-282: *iamque sacerdotes primusque Potitius ibant / pellibus in morem cincti, flammisque ferebant*. Con il commento di Serv. Dan. *ad Aen.* 8.282: *PELLIBUS IN MOREM CINCTI aut in morem Herculis: aut certe sacerdotum: aut ‘ex more’, quia Pan, deus Arcadiae, pellitus sit, unde Euander*.

³⁵⁶ Un ejemplo de tal iconografía lo proporciona el Hércules de bronce de Castelbellino (Pesaro). Fig. 11. Así era también el Hércules *fictilis* cuyo torso se ha encontrado en el santuario de Portonaccio de Veio. *Vid.* Colonna 2008.

según una imagen no disímil a la de los *Luperci* y a la del *dei simulacrum nudum caprina pelle amictum est*³⁵⁷.

Si al dato iconográfico le sumamos la conocida cuestión de la exclusión ovidiana de los *Luperci* de Rómulo del consumo de *exta*, una historia que al menos parcialmente refleja las disposiciones rituales del Ara Máxima, no se puede sino concluir que el modelo hercúleo ha influido considerablemente en la ‘reformulación’ augustea de los *Lupercalia*³⁵⁸, tanto del mito como del rito: no casualmente las dos ceremonias se colocan, en el cuadro de la (re)organización de la temporalidad mítica de Roma, en el mismo horizonte cronológico, el arcádico.

Si el περίζωμα caprino se puede razonablemente reconducir por un lado a la vestimenta cultual de los sacerdotes del Ara Máxima y por el otro a la piel que connota (como capa) la iconografía más antigua de Fauno-Pan, es evidente, en cambio, como la anterior desnudez es un fenómeno extraordinario, ajeno tanto a la ritualidad ‘ordinaria’ como a la vida cotidiana³⁵⁹, y principalmente en una comunidad como la romana para la cual la desnudez, más que en otros lugares (ciertamente más que en Grecia, donde el cuerpo desnudo, además de ser característico del atleta que compite en los Juegos Olímpicos, es también símbolo del ideal heroico)³⁶⁰, es fuertemente criticada³⁶¹.

Emblemáticas son las palabras de Ennio (en Cicerón): *flagiti principium est nudare inter civis corpora*³⁶².

Dado el carácter polisémico del concepto de desnudez, la ausencia de vestimenta de los *Luperci* podría (teóricamente) explicarse de más maneras, pero siempre en un contexto social y religioso que gravite alrededor de la liminaridad: como desnudez ‘mágica’³⁶³, ‘iniciática’³⁶⁴, ‘sexual’

³⁵⁷ Sobre las relaciones entre Hércules y Fauno, *vid.* Bayet 1926.

³⁵⁸ Colonna 2008 propone un ‘recorrido’ opuesto: según el estudioso la estética de los *Luperci* influiría en la de Hércules y sus sacerdotes.

³⁵⁹ Bonfante 1989, p. 545: “Since, then, in a clothed society nudity was special, monstrous, dangerous, and powerful, complete nakedness was avoided in everyday life. It was saved for special situations or specific ritual ceremonies”.

³⁶⁰ Sobre la desnudez atlética de los juegos de Olimpia y los relacionados ‘problemas’ de interpretación y datación (las fuentes tienden a presentar la desnudez como una innovación relativamente reciente: Hdt. 1.10.3; Thuc. 1.6; Paus. 1.44.1; Dion. Hal. *Ant. Rom.* 7.22.2-3; Isid *Etym.* 18.17.2): Brelich 1969; Arieti 1975; Crowther 1982; Mouratidis 1985; Thuillier 1985; Thuillier 1988; McDonnell 1991; McDonnell 1993; Stewart 1997; Hannah 1998; Christesen 2002; Brulé 2006; Gherchanoc 2008; Christesen 2014; Petermandl 2019.

³⁶¹ Sobre la desnudez en Roma, Cordier 2005.

³⁶² Cic. *Tusc.* 4.70.

³⁶³ Deubner en 1910, p. 491 proporcionó una interpretación ‘mágica’ de la desnudez (“D. h. die *luperci* waren ursprünglich vollständig nackt. Gerade diese Nacktheit nun ist ein häufig auftretender Begleitumstand zauberischer Riten...Hier seien nur ein paar analoge Fälle kurz erwähnt. Bei den Amphidromien wurde das Kind von dem nackten Vater um das Feuer des Herdes getragen...Um den ‘Kuhtod’ aus dem Dorfe zu treiben, gehen in Rußland die Frauen in Prozession um die Siedelung, wobei eine nackte Person einen Pflug zieht (der den magischen Kreis einritz); die serbischen Frauen laufen am Georgstage nackt um ihren Viehhof, damit ihnen niemand die Milch stehle.”).

³⁶⁴ Para la desnudez iniciática, son famosos los *ekdyomenoi* cretenses y los *gymnopaidiai* espartanos. *Vid.* Brelich 1969. Bonfante 1989, p. 551: “Nudity finds its original place as a “costume” in the context of the initiation of youths”.

(notorio es el aspecto ‘fecundante’ de la flagelación como penetración metafórica) o, quizás más radicalmente, como una desnudez que es lo suficientemente antitética a la esfera del *civis* como para encarnar la ‘bestialidad’ salvaje y ferina, expresión de la ritual ‘suspensión’, momentánea y regulada, de la dimensión humana y cultural (del *civis*) para entrar en otra esfera, no humana o mínimamente humana (podríamos recordar, en este sentido, el consumo de los *exta...*).

Ciertamente, el desnudarse es un signo de ‘transformación’ y ‘metamorfosis’ (de hombre a animal; de *impubes* a *puberes*, etc.)³⁶⁵ y las diferentes soluciones no son mutuamente excluyentes: la caracterización sexual es conocida; la finalidad iniciática ya se ha brevemente mencionado (será profusamente tratada más adelante); la transformación ‘animal’ parece, en cierto sentido, implícita en el nombre mismo de la ceremonia y sus participantes. Como se verá y aclarará más adelante, los tres aspectos mencionados (sexual, iniciático, ‘salvaje’) probablemente se fusionan en los *Lupercalia* (al menos en la fase más antigua de la celebración).

También otro expediente (bien conocido entre las poblaciones de interés etnológico) contribuye a corroborar y fortalecer esa idea de liminaridad y mutación, la usanza, certificada solo por una fuente tardía (por tanto no fácilmente valorable), de cubrir la cara con máscaras o *lutus*³⁶⁶: es difícil establecer, dado el silencio de Cicerón (difícilmente habría faltado de recordarla para atacar a Antonio...), si es, o no, una innovación reciente (no anterior a la época imperial)³⁶⁷.

De momento sea suficiente recalcar, una vez más, que todo en esta maravillosa y milenaria ceremonia muda, así la estética de los celebrantes, y con ella o, mejor, como causa de ella, también

³⁶⁵ Buxton 1987 sobre el ‘denudarse’ como una de las características de las historias protagonizadas por hombres lobo. Los dos aspectos del ‘convertirse en otro’ y de la iniciación están profundamente vinculados.

³⁶⁶ Lactant. *Div. inst.* 1.21.45: *illos dico...qui nudi, uncti, coronati aut personati aut luto obliti currunt*. Ulf 1982, p. 108 atribuye a los Lupercos, comparándolos con los Thonga africanos, tanto las máscaras como el *lutus*. Sachs 1963 confrontó las palabras de Lactancio con la descripción de una ceremonia carnavalesca lucana presente en un celeberrimo libro de Carlo Levi. El pasaje (de C. Levi, *Cristo si è fermato a Eboli*, Torino 1952, pp. 192-193): “Venne il carnevale, inaspettato e anacronistico. Non ci sono, a Gagliano, per questo, né feste né giochi: sí che m’ero dimenticato della sua esistenza. Me ne ricordai un giorno, quando, mentre passeggiavo nella via principale, oltre la piazza, vidi sbucare dal fondo e correre velocissimi in salita, tre fantasmi vestiti di bianco. Venivano a grandi salti, e urlavano come animali inferociti, esaltandosi delle loro stesse grida. Erano le maschere contadine. Erano tutte bianche: in capo avevano dei berretti di maglia o delle calze bianche che pendevano da un lato, e dei pennacchi bianchi; il viso era infarinato; erano vestiti di camicie blancas, e anche le scarpe erano coperte di blanco. Portavano in mano delle pelli de pecora secche e arrotolate como bastoni, e le brandivano minacciosi, e battevano con esse sulla schiena e sul capo tutti quelli che non si scansavano in tempo. Sembravano demoni scatenati; pieni di entusiasmo feroce, per quel solo momento di follia e di impunità, tanto più folle e imprevedibile in quell’aria virtuosa”. Wiseman 2019, p. 131, que considera que la máscara fuera un elemento propio de los *Luperci* hasta la reforma augustea, propone que la fuente de Lactancio sea Varrón, Gavius Bassus o Sextus Clodius. En Lactancio los Lupercos son también *coronati*: no es improbable que la corona se convierta en un atributo de los *Luperci* como jóvenes *equites*. En la corona usada durante la *transvectio equitum* del 15 de julio, Dion. Hal. *Ant. Rom.* 6.13.4; Plin. *HN* 15.19. Sobre las representaciones iconográficas, vid. Veyne 1960.

³⁶⁷ Se ha propuesto reconocer en el peinado peculiar del Luperco representado en primer plano en la lastra Campana una máscara. Vid. Tortorella 2000, p. 251; Wiseman 2019. Holleman 1974, pp. 31-33 también piensa en la posibilidad de que los *Luperci* usen como máscaras cabezas de lobo. Sobre el significado ‘original’ de la máscara, con abundantes ejemplos de América, África y Australia, Meuli 1975. P. 275: “Maskenbrauch wurzelt nun einmal, wo immer er erscheint, im Totenglaube und im Totenkult”.

la interpretación y la percepción de la festividad, en la que innegablemente y lentamente prevalece la dimensión sexual y el vínculo con Pan-Fauno (y con *Inuus*, *Fauni*, *Incubi*, etc.).

AÚN MÁS SOBRE LA LASTRA CAMPANA...

Volviendo a la lastra Campana, para ampliar la mirada sobre el desarrollo de la iconografía de los *Luperci*, es inmediato notar cómo el personaje en primer plano, el único del que es posible distinguir ambas manos, tenga en la derecha las tiras, traducción iconográfica de la piel caprina cortada (σκύτεσι λασίους)³⁶⁸, y en la izquierda otro objeto, una especie de duplicación más elaborada del anterior, un látigo con mango. Este último atributo es apreciable en la totalidad de las figuraciones, y siempre en relación, a excepción de la lastra Campana, con una prenda corta comparable al *limus* del *victimarius*: así, entre otros documentos, en la estatua de Fondi (primer tercio del siglo I d.C.: fig. 6)³⁶⁹; en el altar funerario de Tiberius Claudius Liberalis (primera mitad del siglo II d.C.: fig. 7)³⁷⁰, en el relieve funerario de Benevento (siglo II d.C.)³⁷¹; en el mosaico de Thysdrus (entre el final del siglo II y la primera mitad del siglo III d.C.: fig. 8)³⁷²; en el sarcófago de Aelia Afanacia (producido en el siglo III, pero usado o reutilizado un siglo después: fig. 9)³⁷³.

El examen iconográfico nos permite verificar una serie de anomalías y/o divergencias con respecto a la tradición literaria que merecen algunas aclaraciones. Además de la presencia simultánea de los dos instrumentos, atestiguada solo en el documento del que se ha partido (quizás indique un rol especial, que sería también confirmado por el hecho de que el personaje es el único mostrado en reposo: ¿*magister*?), es la representación recurrente, en los testimonios iconográficos restantes, del látigo con mango (en detrimento de las esperadas tiras) y de la corta prenda de tela (en detrimento del esperado περίζωμα de piel) a precisar de una explicación.

Reafirmando que la tesis anteriormente mencionada³⁷⁴ del ‘cambio’ de vestimenta e instrumentos en la época de Augusto carece de fundamento (de lo contrario deberíamos conjeturar

³⁶⁸ Plut. *Caes.* 61; Plut. *Rom.* 21: Ἐκ δὲ τούτου τὰ δέρματα τῶν αἰγῶν κατατεμόντες, διαθέουσιν ἐν περιζώμασι γυμνοί, τοῖς σκύτεσι τὸν ἐμποδὸν παίοντες.

³⁶⁹ Fondi, Museo Civico, Sala del Consiglio. Wrede 1983, pp. 187-191; Tortorella 2000, p. 248. Se observe cómo el mango del látigo tiene la forma de pierna de cabrito. Antes del estudio de Wrede, se reconocía en este estatua-retrato (y en otros tres documentos: dos torsos –uno ubicado en el Museo Nazionale Romano, el otro en los Musei Capitolini– y un alto relieve –en la Villa Doria Pamphilj–), la representación de *victimarii*.

³⁷⁰ Città del Vaticano, Musei Vaticani, Galleria Lapidaria, inv. 9312. Veyne 1960, pp. 104-105; Wrede 1983, pp. 187-191; Tortorella 2000, p. 249.

³⁷¹ Benevento, Museo del Sannio, inv. 1999, inv. 608. Veyne 1960; Wrede 1983; Tortorella 2000, p. 250.

³⁷² Museo di Sousse. Stern 1968; Foucher 1976; Wrede 1983; Tortorella 2000, p. 252.

³⁷³ Roma, Museo Classico delle Catacombe di Pretestato, inv. PCAS Pre 273. Tortorella 2000, pp. 253-254. La interpretación de la losa en sentido cristiano como propuesto por Holleman 1974 no tiene fundamento.

³⁷⁴ Hallett 2005, p. 63. Wardle 2011, p. 284.

una ‘falsificación’ –de fuentes o imágenes– difícilmente justificable), el camino a seguir es otro, y necesita preliminarmente la separación entre las estatuas y los relieves funerarios relacionados con el modelo de las *statuae Luperorum habitu* (la definición está en Plinio)³⁷⁵, difundido desde la época de Augusto (estatua de Fondi) para honrar a los *Luperci-equites*, y la serie de representaciones que reproducen el momento de la flagelación y que no parecen ser anteriores al siglo III d.C. o el final del siglo II.

En lo que respecta al primer grupo (y en particular a la estatua de Fondi, sustancialmente contemporánea con Dionisio y Valerio Máximo), la explicación más plausible es la ya propuesta por otros³⁷⁶: el látigo y la ‘faldita’ (larga hasta casi las rodillas) representarían los atributos de pertenencia a la *sodalitas*, utilizados por los *Luperci* no durante los *Lupercalia*, sino solo como una (auto) representación del estado de *Lupercus*, fotografiando así el momento que precede la ‘vestición’ *pellibus immolatarum hostiarum*, o tal vez inmortalizando (como una foto recuerdo) la ocasión misma de la investidura³⁷⁷, como podría confirmar la inscripción de Claudius Liberalis (*CIL* 6.3512), quien murió con 16 años (5 meses y 21 días) y fue conmemorado no como *Lupercus* sino como *sodalis desiderantissimus*, una expresión que razonablemente revela que “he had been nominated as a member, but not yet made his first run”³⁷⁸ (la expresión también podría implicar otra cosa y confirmar la hipótesis propuesta anteriormente y concerniente la ‘disociación’ temporal establecida por Augusto entre la admisión a la *sodalitas* y la participación en la carrera).

Esta explicación no puede, por supuesto, aplicarse al segundo grupo de documentos, en los que los *Luperci* aparecen en la centralidad de la celebración del rito, inmortalizados en el acto de fustigar a una mujer que, sustentada por otros personajes, ofrece a los golpes del látigo ahora el vientre –mosaico de Thysdrus–, ahora las nalgas –relieve sepulcral de Aelia Afanacia– (a este grupo también se le debe agregar un curioso espejo, fechado entre los siglos II y III d.C., con flagelación de Venus: fig. 10)³⁷⁹.

Me parece claro que las representaciones del siglo III con flagelación atestiguan algún cambio (la única alternativa sería aquella ya planteada y descartada de la ‘falsificación’).

Mucho se ha escrito³⁸⁰ sobre la mutación de la percepción de la carrera en el período imperial tardío (cambios considerables, tanto de forma como de contenido, se apreciarán también después de

³⁷⁵ Plin. *HN* 34.10.18. Sobre las *statuae Luperorum habitu*, vid. Wrede 1983.

³⁷⁶ North - McLynn 2008, p. 180.

³⁷⁷ Veyne 1960 ha mostrado cómo las paralelas representaciones de los *equites* perpetúan la memoria de la primera *transvectio*.

³⁷⁸ North - McLynn 2008, p. 178.

³⁷⁹ New York, Royal-Athena Galleries (antes colección R. Peyrefitte). Wrede 1995; Tortorella 2000, pp. 245-246.

³⁸⁰ Entre otros, Holleman 1974 (no siempre aceptable); Schäublin 1995; McLynn 2008.

la prohibición de los sacrificios violentos) y la progresiva ‘teatralización’ (sin descartar el uso de actores y actrices profesionales)³⁸¹ de los *Lupercalia*: aquí solo nos interesa resaltar los cambios estéticos (obviamente un reflejo de más profundas alteraciones semánticas y estructurales) que parecen tener lugar en la época imperial media, entre el final del siglo II y el comienzo del III (situando a Plutarco y Justino como *termini post quem*), cuando el ritual, de acuerdo con la imagen que ahora hace visible, abandona el taparrabos y las tiras de piel para adoptar los elementos formales que anteriormente denotaban la ‘simple’ pertenencia a la *sodalitas*, y cuando surge o se difunde la representación de la flagelación según una modalidad que por un lado evoca directamente al oráculo mencionado por Ovidio (*sua terga puellae pellibus exsectis percutienda dabant*)³⁸², pero por otro lado discrepa con los testimonios literarios inmediatamente anteriores (siglos I-II), que tienden a equiparar la flagelación con los golpes punitivos que reciben en las manos los alumnos³⁸³.

¿Cómo explicar estos cambios que parecen agruparse temporalmente en un momento bien definido?³⁸⁴

Según nos conste, además de discursos ‘genéricamente’ centrados en el concepto de progresiva teatralización, no se ha propuesto una explicación puntual y atenta a la cronología.

Sin la pretensión de ofrecer una respuesta absoluta a lo que en realidad se configura como un problema doble (pondría en dos niveles distintos, aunque complementarios, la progresiva ‘escenografización’ de la ejecución del rito, casi un ‘retorno’ teatral al dictado del oráculo, y la –en cierto modo opuesta– simplificación de la vestimenta, con una prenda más larga pero ciertamente

³⁸¹ McLynn 2008, p. 170 propone que primero, antes de la reforma teodosiana, los actores se usaran como asistentes de los *Luperci*, y que posteriormente la celebración en su totalidad fue dirigida por actores profesionales y actrices.

³⁸² Ov. *Fast.* 2.445-446.

³⁸³ Plut. *Caes.* 61: Τῶν δ’ εὐγενῶν νεανίσκων καὶ ἀρχόντων πολλοὶ διαθέουσιν ἀνὰ τὴν πόλιν γυμνοί, σκύτεσι λασίοις τοὺς ἐμποδῶν ἐπὶ παιδιᾷ καὶ γέλωτι παίοντες· πολλοὶ δὲ καὶ τῶν ἐν τέλει γυναικῶν ἐπίτηδες ἀπαντῶσαι παρέχουσιν ὥσπερ ἐν διδασκάλῳ τῷ χεῖρε ταῖς πληγαῖς, πεπεισμένοι πρὸς εὐτοκίαν κυούσαις, ἀγόνις δὲ πρὸς κύησιν ἀγαθὸν εἶναι. Juv. 2.142: *nec prodest agili palmas praeberere Lupercis*. Schol. ad Juv. 2.142: *Aut enim osculabantur, aut manibus vapulabant a lupercis quae volebant concipere*. Schol. ad Juv. 2.142: *Steriles mulieres februantibus lupercis se offerebant et ferula verberabantur. Hoc omen sequi infra tectum multi seminis creditur contractus ad fecunditatem dandam cunctis per civitatem. In solio si qua post ipsum descenderit, statim concipit*.

³⁸⁴ Así explican los cambios North - McLynn 2008, p. 180. “We have two suggestions to reconcile the literary with the artistic evidence. The memorials of *equites*, we suggest, show a Lupercus, not poised and ready for the Lupercalia run, but rather wearing a dress uniform, marking his membership with reference to his ‘nakedness’ and to the ritual gear, but not attempting to represent the reality that was, on this view, only to be seen on 15 February itself. We have no opinion as to whether this should be seen as an artifice of presentation in the reliefs, or whether this was how the Luperci did in fact dress when holding meetings on other days than 15 February. Either seems possible; both would restore the credibility of Plutarch’s (seemingly eye-witness) testimony. The intensifying drama, on the other hand, is in fact referred to in the literary record, once by Pope Gelasius himself: ‘...matronae nudato corpore vapulabant’. Gelasius is of course talking about the past, implying that the stripping and flogging of respectable matrons on the streets was part of the ancient lost tradition that his opponents ought now to be reviving –if they were being serious. He is not claiming direct knowledge of this; all the same what he says is supported by the lady with her buttocks bared on the panel of the sarcophagus and by the mosaic from Thysdrus. We suggest that in this case the Pope’s claim is true, but only for the period after the introduction of actors. We would therefore connect the increasing realism of the performance to the period when actors had taken it over from the Luperci”.

más sobria con respecto al *περίζωμα* de piel), solo llamaré la atención sobre los datos proporcionados por la epigrafía, que atestiguan cómo desde la época de los Severos los senadores también fueron contados entre los *Luperci*³⁸⁵. La cofradía lupercal era el único sacerdocio importante asignado por Augusto a los *equites* (una de las primeras etapas del *cursus honorum* de un *eques*): me parece natural, por un lado, vincular la apertura y el ennoblecimiento de las *sodalitas* (aparentemente ahora una etapa avanzada del *cursus honorum*)³⁸⁶ con la eliminación de uno de los aspectos formales más ‘salvajes’ de la ceremonia, un expediente, simple pero eficaz, para ajustar la estética de la celebración a dictámenes expresivos más conformes a los miembros del ordo senatorial, por el otro, ver en el modo nuevo / antiguo de flagelación un retorno a la que era (o era considerada) la tradición más genuina y antigua (en este sentido, también se podría interpretar la ‘renovada’ participación de los senadores, excluidos de la *sodalitas* solo a partir de Augusto: Antonio era cónsul cuando ejerció el cargo de *magister...*).

³⁸⁵ Edad Severa: *CIL* VI 1474 (P. Alfius Maximus Numerius Avitus), 31716 (C. Iulius Camilius Galerius Asper); XI 2106 (M. Fabius Magnus Valerianus). Sobre los miembros del colegio de los *Luperci*, *vid.* Scheid, Granino Cecere 1999; Rüpke 2008. Ya Latte 1960, p. 85, n. 1 y Schumacher 1973, p. 249 habían llamado la atención sobre la presencia de *Luperci* de rango senatorial a partir de la dinastía Severa. Entre los pocos que han subrayado la discontinuidad (no es el caso de Graf 2015, p. 164), que tuvo que representar un cambio de no poco alcance, Várhelyi 2010, p. 62: “Little historical change appears in the practices and distribution of the traditional priesthoods after Augustus, which remained an exclusive senatorial privilege. The only known change in the social distinction between equestrian and senatorial priesthoods came about in the early Severan period, when the college of the *luperci*, traditionally equestrian since Augustus, and indeed somewhat ridiculed owing to the particularities of its ritual, started to admit senatorial members. The three known senators who became *luperci* all appear to have been of consular rank and were of the higher echelons of the *ordo*, including a patrician and two members of other major priesthoods. In the only case where a chronological sequence to the priesthoods can be established, M. Fabius Magnus Valerianus appears to have first entered the college of the *quindecimviri sacris faciundis* immediately following his tribunate, and the college of the *luperci* only later, close to the height of his career, as a praetorian. The “upgrade” of the *luperci*, though relatively late in our period, is likely to reflect the importance associated with continued participation in traditional priesthoods”.

³⁸⁶ M. Fabius Magnus Valerianus (*CIL* XI 2106) se convierte en *Lupercus* después de haber accedido al colegio de los *quindecimviri sacris faciundis*.

¿CAPRI O CAPRAE?

Continuando con este tipo de excavación estratigráfica o desestructuración de los *Lupercalia*³⁸⁷, ha llegado el momento de abordar la cuestión de las víctimas sacrificiales³⁸⁸: si Ovidio menciona tanto una *capella*, una cabra, sacrificada a Fauno por los gemelos³⁸⁹, cuanto –en el contexto del famoso oráculo: ‘*Italidas matres...sacer hircus inito*’– un *caper* (usado para ‘penetrar’ las mujeres)³⁹⁰, Plutarco menciona αἴγες (de cuya piel se obtendrían los látigos y probablemente también los taparrabos)³⁹¹, Quintiliano, Servio y Servio Danielino nombran un *caper* (para Servio Danielino, la piel del animal es el *februm* con que *caedere* las *puellae*; para Quintiliano y Servio el termino *Lupercalia* deriva, etimológicamente, de *luere per caprum*)³⁹², Valerio Máximo adopta el plural *capris* y desde el contexto parece indicar tanto las prendas como los instrumentos utilizados por los *Luperci*³⁹³.

³⁸⁷ La idea detrás del método utilizado aquí y en las otras secciones de este trabajo, esencialmente basada en la convicción del dinamismo y del ‘devenir’ de un dado ritual, no es unánimemente aceptada. ‘Devenir’ obviamente no significa producir incoherencia y desorden: leída en términos sincrónicos, cada expresión es en sí misma coherente (o debería serlo); la incoherencia es, a menudo (casi siempre), solo aparente y surge de la con-fusión que deriva del aplanamiento temporal de datos que deberían, siempre, insertarse de la forma más coherente posible en un ordenado cuadro diacrónico. No creer que se pueda y se deba intentar una excavación estratigráfica dentro de manifestaciones rituales que han atravesado cientos de años (o milenios como en el caso de los *Lupercalia*) significa momificar lo que, a pesar del bastante rígido conservadurismo romano (y no solo romano), siempre posee cierto dinamismo. A diferencia de otros (vid. las críticas de North 2008a), creo que es legítimo y necesario (en absoluto no inútil ni utópico) para la comprensión de un ritual en términos tanto sincrónicos como diacrónicos tratar de identificar no tanto “the original ‘primitive’ core” como el ‘núcleo’ más antiguamente visible (que en cualquier caso difícilmente será el originario) y, a partir de esto, todos aquellos que, en una dinámica, vital e inter-conexa cadena, le sucedieron.

³⁸⁸ El sacrificio del perro, si bien en una larga nota, ya ha sido tratado anteriormente.

³⁸⁹ Ov. *Fast.* 2.361: *cornipedi Fauno caesa de more capella*.

³⁹⁰ Ov. *Fast.* 2. 441-448. Sobre el *sacer hircus* al verso 441, vid. Pighi 1973, que rechaza con razón las otras lecciones dictadas por los códigos (*irtus caper/caper hircus/hirtus caper*).

³⁹¹ Plut. *Rom.* 21.

³⁹² Quint. *Inst.* 1.5.66: *nam ex tribus nostrae utique linguae non concesserim, quamvis ‘capsis’ Cicero dicat compositum esse ex ‘cape si vis,’ et inveniantur, qui ‘Lupercalia’ aequae tris partes orationis esse contendunt quasi ‘luere per caprum’*; Serv. *ad Aen.* 8.343: *spelunca in qua de capro luebatur*; Serv. Dan. *ad Aen.* 8.343: *puellae de loro capri caeduntur, ut careant sterilitate et fecundae sint; nam pellem ipsam capri veteres februm vocabant*. Sobre el problema de la paternidad del llamado Servio Danielino o *Servius auctus*, vid. al menos, con bibliografía previa, Vallat 2012.

³⁹³ Val. Max. 2.2.9: *facto sacrificio caesisque capris epularum hilaritate ac vino largiore provecti, divisa pastorali turba, cincti obvios pellibus immolatarum hostiarum iocantes petiverunt*. Il *cincti obvios pellibus* es ciertamente corrupto. Vid. North - McLynn 2008, p. 179, n. 18. O *cincti* debe ser corregido con *cinctuti*, o debe ser movido *obvios*, o se considera la posibilidad de una pérdida de parte del texto entre los dos términos. La mejor solución es la propuesta ya en el pasado y reafirmada por Briscoe 1998, p. 97: mover *obvios* y hacer depender *pellibus immolatarum hostiarum* de *cincti*. El pasaje, así enmendado, encuentra confirmación en las palabras del epitomador de Valerio Máximo, Ianuarius Nepotianus: *Tum largiore vino usi indutique caprarum pellibus, quas immolaverant, iocantes cum pastoribus in obvios irruerunt*.

Intentaré en estas pocas páginas arrojar luz sobre un cuadro incierto para los antiguos y, por consiguiente, para los modernos, en el que el singular se alterna con el plural³⁹⁴, el masculino con el femenino, el *caper* con la *capra/capella*³⁹⁵.

En primer lugar, es cómodo observar que las fuentes más técnicas (gramáticos y anticuarios) insisten, al menos cuando indican las tiras de piel utilizadas para el *caedere*, en el *caper* (en singular), mientras que los testigos que mencionan la prenda de los *Luperci* adoptan un plural más genérico que, en el caso de Plutarco (αἴγες), parece indicar (pero no necesariamente) animales de sexo femenino³⁹⁶.

Un primer dato parece seguro: desde el primer período imperial hasta la segunda mitad del siglo IV d.C. (según lo certificado por el tiempo presente de Servio Danielino: *puellae de loro capri caeduntur*)³⁹⁷, se usó la piel del *caper* para confeccionar los látigos. El sacrificio del macho cabrío es ineludible (si no fuera así, el oráculo ovidiano relativo a las mujeres penetradas por el *sacer hircus* sería inconcebible)^{398 399}, como inequívocamente demostrado por Servio al recordar, con respecto al

³⁹⁴ Wiseman 1995b, p. 1: “Even the sex of the goat is unclear –Ovid and Plutarch refer to a she-goat, other sources make it male- which might perhaps imply a similar ambiguity in the gender of the recipient”. North 2008, p. 148: “The hide of the sacrificed goat (or goats?) was cut up to provide loin-cloths for the runners and strips of hide to be used as whips, also by the runners”. Graf 2015, p. 186: “The sacrifices of a dog and of a billy-goat (*caper*), both attested only through Plutarch’s love for weird learning, seem to have been a less visible part of the ritual that preceded the course of the *luperci*”. Plutarco no hace referencia al sacrificio de un *caper*. Incertidumbres también en Duvel 1976, p. 253: “de peau de chèvre ou de bouc”. Marchetti 2002, p. 80: “la peau d’un bouc ou d’une chèvre”. Blaive 2004, p. 207: “un bouc ou des chèvres ou bien encore peut-être les deux”. Anche Camous 2012 y Vé 2018. Los ejemplos podrían multiplicarse fácilmente...

³⁹⁵ Establecer si la víctima sacrificial es una cabra o un macho cabrío no es un asunto menor en consideración de la ‘obsesión’ romana por la víctima más adecuada para cada deidad. Serv. *ad Aen.* 3.118: *MERITOS unique aptos; ratio enim victimarum fit pro qualitate numinum: nam aut haec immolantur quae obsunt eorum muneribus, ut porcus Cereri, quia obest frugibus, hircus Libero, quia vitibus nocet: aut certe ad similitudinem, ut inferis nigras pecudes, superis albas immolent, item tempestati atras, candidas serenitati*. Serv. *ad G.* 2.380: *Victimae numinibus aut per similitudinem aut per contrarietatem immolantur: per similitudinem, ut nigrum pecus Plutoni; per contrarietatem, ut porca, quae obest frugibus, Cereri, ut caper, qui obest vitibus, Libero, item capra Aesculapio, qui est deus salutis, cum capra numquam sine febre sit*.

³⁹⁶ Con αἴγες se indican animales de sexo femenino (el masculino es τράγος), pero en algunos casos el término también presenta un valor genérico. Hdt. 3.112: τῶν αἰγῶν τῶν τράγων. PHib. 37.6: ἀπολωλέκναι ... αἴγας δασεῖς δύο ἔρσενα καὶ θέλεαν.

³⁹⁷ Serv. Dan. *ad Aen.* 8.343. Sobre las fuentes utilizadas por los comentaristas de Virgilio, ver Ramires 2004. Sobre la discrepancia en el uso de los tiempos verbales entre Servio (usa prevalentemente el tiempo pasado) y Donato = Servio Danielino (usa el presente) evidente en el tratamiento de la información relacionada con los sacrificios, *vid.* Murgia 2003: dado que los sacrificios fueron prohibidos por Teodosio (leyes de 391 y 392 d.C.) y por Honorio y Arcadio (395 d.C.), Murgia coloca a Tiberio Claudio Donato (que no debe confundirse con Aelius Donatus) antes de la prohibición y Servio más tarde (esto significa que Tiberius Claudius Donatus no usó a Servio, y que las similitudes entre los dos derivan de una fuente común, reconocible en Elio Donato).

³⁹⁸ La unión entre el macho cabrío y la mujer para garantizar la fertilidad es diversamente atestiguada: en Egipto, por ejemplo. Hdt. 2.46: Καλέεται δὲ ὃ τε τράγος καὶ ὁ Πάν Αἰγυπτιστὶ Μένδης. Ἐγένετο δὲ ἐν τῷ νομῷ τούτῳ ἐπ’ ἐμεῦ τοῦτο τὸ τέρας· γυναικὶ τράγος ἐμίσητο ἀναφανδόν. Τοῦτο ἐς ἐπίδεξιν ἀνθρώπων ἀπίκετο. Strab. 17.1.19: ὥς δὲ Πίνδαρός φησιν, οἱ τράγοι ἐνταῦθα γυναιξὶ μίγνυνται.

³⁹⁹ Sin embargo, se ha propuesto también atribuir el sacrificio del macho cabrío a una etapa tardía. Por ejemplo, Tennant 1988, p. 85: “One might venture to suggest that the goat –which rarely appears as a sacrificial beast in Roman ritual– was

Pan del *Lupercal*, que *alii Liberum patrem, eo quod capro ei fit divina res, qui est hostia Liberi propria*⁴⁰⁰: la yuxtaposición con *Liber Pater*, no ulteriormente atestada, se debe a la coincidencia de la víctima sacrificial, *caper* o *hircus* (no es la cabra la víctima sacrificial de *Liber*)

¿Y las cabras, cuya presencia está certificada, como hemos visto, por Ovidio (*capella*)⁴⁰¹ y Silio Itálico (*caesa ... capra*)⁴⁰², quizás por Valerio Máximo (*caprarum pellibus* en el epítome de Ianuarius Nepotianus) y por Plutarco (αἴγες)?

La posible presencia de la cabra sería particularmente significativa⁴⁰³, por lo que el animal representa en la cultura religiosa romana: frente a la inmediata y evidente conexión del macho cabrío con la pubertad (cuando surge la sexualidad), la fertilidad y la fuerza procreativa⁴⁰⁴, la cabra, además de no ser claramente ajena a la fertilidad, en cierto modo está más connotada en un sentido ritual, exhibiendo (a diferencia del macho cabrío) una sobresaliente valencia ctonia, una relación privilegiada con el mundo de la muerte, como demuestra el sacrificio *ritu humano* para Véjove, una deidad también iconográficamente vinculada con el animal⁴⁰⁵. La cabra, animal marginal de las montañas y de los barrancos rocosos, se coloca en el imaginario antiguo entre los dos mundos, donde la ‘vida’ que está arriba surge de la ‘muerte’ que se sitúa debajo⁴⁰⁶, percibiéndose así como un

introduced by analogy with the Arcadian rites, and that the animal originally sacrificed at the Lupercalia was the dog”. El autor cree que el perro, a su vez, podría haber reemplazado al lobo ...

⁴⁰⁰ Serv. *ad Aen.* 8.343.

⁴⁰¹ Stok 1991, p. 2013: “è sorprendente, nel sacrificio descritto da Ovidio, anche il fatto che al dio maschio Fauno venga sacrificata una *capella*”. El estudioso se refiere a aquella regla, en la que insistió tanto Krause 1931, en virtud de la cual *dis feminis feminas, mares maribus hostias immolare* (Arn. *Adv. nat.* 7.19). En realidad, no solo la regla no es en absoluto férrea y no sólo las ‘excepciones’ se limitan al *ritus graecus* (Capdeville 1971), sino que, según Servio, las víctimas femeninas eran *in omnibus sacris* las más apreciadas (*ad Aen.* 8.641: *in omnibus sacris feminei generis plus valent victimae*): en lo concerniente a Fauno sabemos por Horacio que no desdeñaba el sacrificio de una *agna* (*Carm.* 1.4.11-12: *nunc et in umbrosis Fauno decet immolare lucis, / seu poscat agna sive malit haedo*). Sin embargo, está claro que la mención de la *capella* merezca una explicación. A partir de la observación de que en Ovidio los *Lupercalia* se desarrollan y se estructuran a lo largo del tiempo (la flagelación, estrechamente conectada con el macho cabrío será añadida sólo después del rato de las sabinas), el sacrificio de una *capella* apunta probablemente a enfatizar la diferencia entre los proto-*Lupercalia* ejecutados por los gemelos en ocasión del robo del ganado y los *Lupercalia* que tomarán su forma definitiva solo después del oráculo de Juno, del que depende la introducción del binomio inseparable *caper*-flagelación.

⁴⁰² Sil. *Pun.* 13.329-330: *dextera lascivit caesa Tegeatide capra / verbera laeta movens festae per compita caudae*. El autor, que muestra Pan como un Luperco flagelante, alude evidentemente a los *Lupercalia*. El *caesa...capra* recuerda y se inspira de manera clara al *caesa...capella* de ovidiana memoria.

⁴⁰³ Se noten también los adjetivos que califican a los látigos. Paul. Fest. p. 75 L.: *pelle caprina*. Nic. Dam. FGh 90 F130.71: τύπτοντες αἰγείοις δοραῖς.

⁴⁰⁴ Verg. *Ecl.* 3.8; Ov. *Ars* 2.486; Plin. *HN* 26.98. *Thes.* 6.3, s.v. *hircus*, col. 2821: *ad libidinem hircorum spectant*. El macho cabrío es un animal libidinoso que simboliza, tanto en Roma como en Grecia, la pubertad. Vid. Paul. Fest. p. 90 L., p. 93 L.

⁴⁰⁵ Gell. *NA* 5.12.12: *Simulacrum igitur dei Vediovis, quod est in aede de qua supra dixi, sagittas tenet, quae sunt videlicet partae ad nocendum. Quapropter eum deum plerumque Apollinem esse dixerunt; immolaturque ritu humano capra eiusque animalis figmentum iuxta simulacrum stat.*

⁴⁰⁶ En la liminaridad de la cabra, en Roma y Grecia, Meulder 2016; Viscardi 2016 (p. 117: “In some myths, the image of the goat acquires meanings related to women’s fertility and to the uncontrolled sexual energy of the *parthenos* and the *nymphē*, and alludes to invincibility and death on the battlefield in the context of propitiatory rites performed before a

poderoso símbolo de alteridad, muerte y regeneración⁴⁰⁷: probablemente el sacrificio de la cabra, al menos en las concepciones más arcaicas de Etruria, ‘regenera’ y ‘contribuye’ a transformar al fallecido (de ahí la prohibición absoluta de que el *flamen Dialis* toque o pronuncie el nombre del animal) en un ser divino⁴⁰⁸.

Gracias a tales características el animal sería una víctima sacrificial ideal (junto con el perro, símbolo por excelencia de la liminaridad)⁴⁰⁹ en el marco de una ceremonia ejecutada en medio del novendial de los *Parentalia*.

A pesar de cierta ambigüedad (la misma reconocible en *Iuno Sospita*, la diosa caprina)⁴¹⁰ y la estratificada complejidad asumida por el rito a lo largo del tiempo, si la presencia de la cabra fuera

battle”). Sobre la asociación de la cabra con Zeus y Atenea, Viscardi 2016, con interesantes reflexiones sobre Amaltea, sobre la piel de la cabra como “weapon of war” y sobre la imagen de la cabra que “spreads panic and fear”.

⁴⁰⁷ Bodson 1978, pp. 122-128.

⁴⁰⁸ Camporeale y Briquel, recurriendo a Gell. NA 5.12.12, han planteado la hipótesis de que el sacrificio de la cabra fuera en Etruria el acto ritual que permitía la deificación del difunto según la doctrina, tan famosa como incierta, de los *dii animales*. Camporeale 2009b; Briquel in Camporeale - Briquel - Ortalli 2011. Arn. Adv. nat. 2.62: *Quod Etruria libris in Acheronticis pollicentur, certorum animalium sanguine numinibus certis dato divinas animas fieri et ab legibus mortalitatis educi*; Serv. ad Aen. 3.168: *id est unde originem ducimus, ut deos Penates quasi Troianos intellegas, et ad ritum referri, de quo dicit Labeo in libris qui appellantur de diis animalibus: in quibus ait, esse quaedam sacra quibus animae humanae vertantur in deos, qui appellantur animales, quod de animis fiant. hi autem sunt dii Penates et viales*. Krämer, que ha retomado recientemente la cuestión, suporta la hipótesis de la cabra como ofrenda sacrificial para la deificación de los muertos a través de una serie de fuentes iconográficas del período orientalizante, incluida la celeberrima y debatida *oinochoe* de Tragliatella. Krämer 2016; Krämer 2017.

⁴⁰⁹ Lacam 2008.

⁴¹⁰ Así resume la ambigüedad de *Iuno* Meulder 2016, p. 72: “À Rome il n’est pas tout à fait interdit de sacrifier un bouc, ce qui permettrait d’envisager que la *pellis caprina* soit une peau de bouc; mais, pour la déesse Junon était-ce vraiment le cas? Ou faut-il tout simplement parler d’une peau de chèvre, puisque cet animal était ‘mis à mort en l’honneur de Junon, à Faléries’, lors d’une cérémonie décrite dans les *Amours* d’Ovide, et qui se trouve remplacé, dans les *Fastes*, par le bouc sacrifié à Bacchus? Est-ce par imitation de l’égide grecque, faite en peau de chèvre, qui sert à Athéna casquée, de bouclier, comme l’a soutenu pour l’ensemble de l’équipement de Junon, U. Pestalozza avant la seconde guerre mondiale?”. El autor, siguiendo a Boëls-Janssen 1993 (p. 407: “la chèvre (et non le bouc) est l’animal symbolique associé à Junon”) se inclina hacia la cabra, a la que atribuye una valencia ctonia. Para La Rocca 1990, p. 815 la piel que lleva *Iuno Sospita* es ciertamente de macho cabrío. Según Lejeune 1967, pp. 198-202 la epiclesis *Caprotina* de Juno derivaría de **caprotus*, un término que, construido a partir de *caper*, debería entenderse como “caprotizzata”, en el sentido de “provista de los atributos de, o transformada en macho cabrío”, o según Luschi 2006 como “caprificata” o “sottoposta al capro”. Es atestiguada también la epiclesis *capratina*, explicada por Luschi 2006, p.262, n. 18 como “un fraintendimento in un’epoca in cui si era già perduto, o si stava perdendo, il valore originario del termine”. Conclusiones opuestas en Boëls-Janssen 1993, p. 407, n. 34: “Il nous semble que l’assimilation de l’arbre et de la déesse de la fécondité au bouc ne peut être que relativement tardive. La déesse a été nécessairement une déesse-chèvre avant d’être une déesse-bouc. La forme *capratina*, qui est de formation régulière, serait donc antérieure à la forme *caprotina*; celle-ci fut peut-être créée artificiellement sur le modèle de *capratina* quand, le rôle du mâle ayant été reconnu dans le processus de la reproduction, la déesse de la fécondité dut avoir recours au symbolisme du bouc, et non plus de la chèvre, pour féconder ses fidèles; c’est de la même façon que la *figus religiosa* devint *caprificus*, figuier-bouc, tout en gardant son genre féminin”. Propuso una hierogamia entre *Iuno-capra* y Fauno-*caper*, Martorana 1976. Por el contrario, para Lejeune 1967 *Iuno* era un “déesse-bouc” que hacía a las “femmes-chèvres” fértiles. Un detalle, aparentemente indirecto pero significativo, me parece que pueda contribuir a resolver definitivamente la controversia: si el látigo usado como *februum* por los *Luperci* se obtenía de la piel del *caper* y si se definía como *amiculum Iunonis*, entonces se puede razonablemente deducir que el manto de la diosa fuera de piel de macho cabrío. En *Falerii*, Juno es hostil a la cabra, como recuerda Ov. Am. 3.13.18: *invisa est dominae sola capella deae*. Sobre lo sacralidad del *caper* a Juno y Hera, vid. Koch 1937, pp. 105-107; 112-116. Sobre *Iuno Caprotina*, vid. Pestalozza 1933; Palmer 1974, pp. 7-17; Coarelli 1997, pp. 17-60. Sobre *Iuno Sospita*, vid. al menos, Dury-Moyaers 1986 y, recientemente y con bibliografía anterior, Valeri 2016 y Meulder 2016. Afirmaciones fantasiosas sobre la participación de los Lupercos en los ritos de *Iuno Caprotina* (!) en Valeri 2016, p. 69, n. 28: “Le sue feste si

confirmable, entonces deberíamos deducir, por aquella oposición singular-plural mencionada anteriormente (singularidad del *sacer hircus* vs. multiplicidad de αἵγες), una especie de ‘división’ de las funciones: ¿Al *caper* de las tiras (*februm* y propiciador de fecundidad) podrían corresponder las *caprae* de los περιζώματα (múltiples para ‘cubrir’ la pluralidad de *Luperci*)?

Es una posibilidad, más sugestiva que segura porque la presencia de la cabra está lejos de ser cierta: el único término femenino irrefutable es el de Ovidio (de quien depende Silio Itálico) y también se podría explicar de otra manera, como una licencia poética⁴¹¹, también funcional para acentuar el contraste entre los proto-*Lupercalia* y los *Lupercalia*, que surgirán de aquel oráculo de Juno del que emana el binomio *caper*-flagelación.

LA FLAGELACIÓN

Hemos comprobado que los látigos se hacían con la piel del macho cabrío, pero, en este camino de desestratificación, aún no hemos verificado si la flagelación, a la que está unido indisolublemente el *caper*, se refiera a la capa más antigua (‘originaria’) de la ceremonia o bien se haya insertado en un segundo momento, como Ovidio, sin apartarse de los *primordia* del período romúleo, nos deja entender con claridad. Y ni siquiera se ha centrado la atención en los destinatarios de los golpes, unas veces identificados con toda la población (hombres y mujeres), otras sólo con mujeres. Los dos ejes cartesianos de la argumentación nos permiten abrir una serie de hipótesis en las que el *caedere* podría reducirse a elemento ‘originario’ para hombres y mujeres, a elemento ‘originario’ pertinente solo a mujeres (categoría ulteriormente escindible en *puellae* y *mulieres*) o a elemento posteriormente añadido (para mujeres, u hombres y mujeres). Antes de profundizar en la flagelación llevada a cabo durante los *Lupercalia*, sin embargo, es necesario dedicar algunas palabras de carácter general sobre el fenómeno.

La flagelación, principio cardinal en la imaginación de antiguos y modernos de los *Lupercalia* es, notoriamente, junto con la asociada fustigación, una práctica con un fuerte valor polisémico⁴¹²: el ‘batir’, acción realizada sobre una persona, un animal o incluso un objeto (una estatua de la deidad, por ejemplo) con látigos, palos u otros elementos, es un gesto provisto de un rango de significados no necesariamente irreconciliables –punitivo, catártico (para purificar, eliminando lo que es impuro),

svolgevano a Roma il 7 luglio con sacrifici sotto un fico selvatico e un rituale con schermaglie da parte dei Luperci che, vestiti con pelli di capro, sferzavano le ancelle della dea con un chiaro riferimento alla fecondità della natura e alla sfera sessuale”. Meulder inserta la divinidad en la cuarta función indoeuropea (un desarrollo del trifuncionalismo de Dumézil), a la que pertenece “tout ce qui est marginal à l’ordre, à l’harmonie et à la continuité (la mort, l’exclusion sociale, le désordre, l’inconnu)”.

⁴¹¹ Así, Pötscher 1984 (la ‘eliminación’ de las cabras también es funcional para la ‘preservación’ del *flamens Dialis*).

⁴¹² Ofrece una extraña interpretación Latte 1960, p.86: “Der Lärm, den man mit den knallenden Riemen macht, dient zunächst dazu, die Wölfe zu verscheuchen”.

iniciático, ‘estimulante’ (para promover la fertilidad)⁴¹³, ‘fortificador’, etc.— y con frecuencia está relacionado con la esfera de lo ‘mágico’⁴¹⁴ (pero: una práctica oficial y socialmente aceptada es de naturaleza estrictamente religiosa y no mágica)⁴¹⁵.

Sin apartarse del mundo antiguo, todos conocen la flagelación, interpretada de diversas maneras, de los jóvenes espartanos en el altar de Ortia⁴¹⁶; de ninguna manera ordinaria y muy singular, es la flagelación del mar ordenada por Serse, irritado por la destrucción del puente sobre el estrecho de Helesponto entre Asia y Europa (el Gran Rey ordenó 300 latigazos, el lanzamiento de cepas en el agua e incluso la marca a fuego del mar, tratado como un esclavo)⁴¹⁷; igualmente notorios son los latigazos con ramas de higuera (κράδῃσι) y *drimia maritima* (σκίλλησιν) dirigidos al φαρμακός del testimonio de Hiponacte (frr. 5-10 West)⁴¹⁸. Los ejemplos podrían multiplicarse considerablemente, siendo tanto la flagelación (y la conexa autoflagelación)⁴¹⁹ como la fustigación prácticas generalizadas en el pasado y en el presente, en el este y en el oeste⁴²⁰: más interesante para nosotros podrían ser la flagelación de las mujeres ejecutada anualmente a Alea, en un contexto dionisiaco y por orden del oráculo délfico (μαστιγοῦνται γυναῖκες)⁴²¹, y aquella infligida a Pan por los jóvenes arcadios (σκίλλαισιν, una planta con poder catártico) cuando, en cierta ocasión festiva, son ‘insatisfechos’ por la escasez de carne⁴²².

⁴¹³ Frezer 1929 atestigua la existencia en Hungría de la práctica de golpear a mujeres infértiles con un palo utilizado anteriormente para interrumpir el acoplamiento de perros.

⁴¹⁴ Sobre el valor mágico de la flagelación, *vid.* Frazer 1922; Bayet 1936; Le Bonniec 1958.

⁴¹⁵ Sobre la compleja cuestión de la relación entre magia y religión, *vid.* Wax - Wax 1963; Versnel 1991; Faraone - Obbink 1991; Jordan - Montgomery - Thomassen 1999; Mirecki - Meyer 2002; Gordon - Marco Simón 2010; Dickie 2011; Otto 2013; Otto - Stausberg 2013; Wendt 2016; Dufault 2016; Parker - McKie 2018.

⁴¹⁶ Lebessi 1991. En p. 102 resume así las diversas propuestas interpretativas: “Les chercheurs qui, depuis le xix^e s., se sont penchés sur l’interprétation de cette cérémonie, ont abouti à des conclusions qui se résument en deux positions divergentes: la première a vu dans la flagellation des jeunes gens le substitut d’un sacrifice humain réel et la seconde, plus largement adoptée, l’explique comme un rituel d’initiation des jeunes gens, comme une cérémonie de fécondité, comme une action destinée à éloigner le mal ou comme un moyen pédagogique, imposé par la sévérité du système d’éducation Spartiate”. El ritual ciertamente conoció una evolución y el aspecto de la flagelación, tal como lo presentan las fuentes, es una innovación: Rose 1929; Rose 1941; Ducat 1995; Kennell 1995; Birgalias 1999; Ducat 2006; Spawforth 2012.

⁴¹⁷ Hdt. 7.35. Sobre la acción de Jerjes, ciertamente no solo un gesto de incontrolada irascibilidad, y sobre el posible significado, según una perspectiva religiosa avéstica, *vid.* Piras 2011.

⁴¹⁸ Sobre el φαρμακός, *ex multis*, Bremmer 1983b; Padovan 2016.

⁴¹⁹ Lebessi 1991.

⁴²⁰ Para una visión general concierne la flagelación, Frazer 1929; Geltner 2014

⁴²¹ Paus. 8.23.1: Τούτω παρὰ ἔτος Σκιέρεια ἑορτὴν ἄγουσι, καὶ ἐν Διονύσου τῇ ἑορτῇ κατὰ μάντευμα ἐκ Δελφῶν μαστιγοῦνται γυναῖκες, καθὰ καὶ οἱ Σπαρτιατῶν ἐφηβοὶ παρὰ τῇ Ὀρθίᾳ. Sobre la flagelación de Alea, Jost 1985; Borgeaud 1988.

⁴²² Theoc. 7.103-114 (en particular 106-108: κεῖ μὲν ταῦτ’ ἔρδοις, ὃ Πᾶν φίλε, μήτι τυ παῖδες / Ἀρκαδικοὶ σκίλλαισιν ὑπὸ πλευράς τε καὶ ὤμων / τανίκα μαστίζοιεν, ὅτε κρέα τυτθὰ παρείη). Schol. *ad* Theoc. 7.106—108a: Οἱ Ἀρκάδες ἐπὶ θήραν ἐξιόντες, ἂν μὲν εὐτυχίσωσι, τιμῶσι τὸν Πᾶνα, εἰ δὲ τὸ ἐναντίον, σκίλλαις ἐμπαροινούσι, παρόσον ὄρειος ὢν τῆς θήρας ἐσιστατέ. Schol. *ad* Theoc. 7.106—108a: Μουνάτιος δὲ φησιν ἑορτὴν Ἀρκαδικὴν εἶναι, ἐν ᾗ οἱ παῖδες τὸν Πᾶνα σκίλλαις βάλλουσι, [Χῖοι δὲ] ὅταν οἱ χορηγοὶ λεπτὸν ἱερεῖον θύσωσι καὶ μὴ ἰκανὸν ᾗ τοῖς ἐσθίουσι. διό φησι· κρέα τυτθὰ παρείη. El primer comentarista asocia el ritual con la caza, una actividad patrocinada por Pan. El segundo comentarista asocia el

Hay numerosos empleos de la *fustigatio* y la *flagellatio* en Roma: si la primera, realizada con *fustis*, *virgae* o *ferula*, fue ampliamente utilizada como instrumento de castigo ordinario, sea en la esfera doméstica (como expresión del poder del *pater familias*), sea fuera de la *domus*, y como medio para cumplir el suplicio capital en los casos más graves (recuerdo la *verberatio* infligida a los violadores de la castidad de las Vestales)⁴²³, la segunda fue siempre considerada prerrogativa de los esclavos e impropia de un *civis* romano.

Frente a tal difusión del ‘azotar’, cuyo análisis detallado (que debería también concernir a los múltiples accesorios utilizados)⁴²⁴ es claramente poco útil en esta sede⁴²⁵, solo añadiré un par de ejemplos tomados del rito y del mito: la tardía y aislada atestación (Juan Lido) del representante anual de *Mamurius Veturius* golpeado con palos el 15 de marzo⁴²⁶ (los *Fasti Furii Filocali* colocan a los *Mamuralia* el 14 de marzo), casi seguramente un caso de ‘invención’ de la tradición del período imperial tardío, en el que un nuevo ritual se articula y estructura alrededor de un más antiguo ritual, identificable en la percusión de una piel⁴²⁷ (los *Mamuralia* propiamente dichos)⁴²⁸; la historia de

ritual con una recurrencia festiva y recuerda el caso de Chios, en el que se golpeaba la estatua del dios cuando la víctima sacrificial no era suficiente para el banquete. Más allá del propósito final de la celebración, es preciso subrayar el carácter no ordinario de la flagelación, que definitivamente es un tipo de castigo para el dios. La explicación de Borgeaud 1988, p. 70: “this ceremony (which brought together the paides of Arcadia) surely took place periodically, but the special ritual of the squill was added only during periods of animal sterility, a sterility evidenced by the smallness of the portions of sacrificial meat ... A symbolic relationship between the animal world and human youth is recurrent in Greek thought, most notably in the traditional understanding of Artemis, Mistress of Beasts and goddess of childbirth ... it is possible that this ceremony brought together the paides as the conclusion of a phase of hunting during which the Arcadian young men went through a form of training, parallel to that required of their Cretan and Spartan cousins”. Vid. también Jost 1985, pp. 470-472. Roscher 1884-1887, col. 1350, vio en el ritual la prueba del origen arcadio de los *Lupercalia*. Aunque este rito haya sido comparado con los *Lupercalia* por varios estudiosos a lo largo del tiempo (por ejemplo: Ogilvie 1965, pp. 52-53; Fromentin 1998), las diferencias son tan notables que hacen que cualquier forma de comparación sea inadecuada. Jost 2012, p. 112: “Mais en réalité il est clair que rien n’autorise à rapporter le rite au mont Lycée, comme le font ces auteurs à la suite de Roscher; c’est la volonté de rapprocher *Lupercalia* et *Lykaia* qui leur a dicté l’attribution du rituel des scilles au Lycée”.

⁴²³ Fest. p. 277 L.: *Probrum uirginis Vestalis ut capite puniretur, uir, qui eam incestauisset, uerberibus necaretur*. Sobre el *incestus* de las Vestales y los castigos relacionados, vid. Lovisi 1998.

⁴²⁴ Sobre los accesorios, recientemente Rodríguez Ennes 2013.

⁴²⁵ Para el empleo de la flagelación y de la fustigación en Roma en los diversos contextos relacionados con lo *ius*, vid. al menos Cantarella 1991; Lovato 2013.

⁴²⁶ Lydus, *Mens.* 4.49: un hombre cubierto de pieles caprinas era golpeado al grito de ‘*Mamurius*’.

⁴²⁷ Serv. ad Aen. 7.188: *Ancile scutum breve. Regnante Numa caelo huius modi scutum lapsum est, et data responsa sunt, illic fore summam imperii, ubi illud esset. Quod ne aliquando hostis agnosceret, per Mamurium fabrum multa similia fecerunt: cui et diem consecrarunt, quo pellem virgis feriunt ad artis similitudinem*. El valor del ritual no se puede separar, teniendo en cuenta la fecha inmediatamente anterior a un inicio de año (14 de marzo, seguido por *Anna Perenna* –15 de marzo–), de la idea del ‘batir’ como elemento que simboliza la muerte-fin seguida de un renacimiento-principio.

⁴²⁸ Sobre *Mamurius Veturius*, vid. Illuminati 1961; Loicq 1964; Parodo 2014; Sarullo 2014; Parodo 2015. La ‘fábula’ presenta a Mamurio Veturio como el hábil herrero que realizó las once copias del *ancile*, el escudo bilobulado milagrosamente caído del cielo bajo el reinado de Numa Pompilio, y que a cambio obtuvo el derecho de ser celebrado en el *carmen* de los *Salii*. Sobre Mamurio Veturio, interpretado bien como un hombre bien como un dios (el ‘viejo Marte’ o el ‘Marte del viejo año’) se ha escrito mucho: es necesario recordar que Varrón (que depende del análisis del *carmen* realizado por Elio Estilón) no reconoce en *Mamurius Veturius* ni un teónimo ni un antropónimo (Varro, *Ling.* 6.49: *Itaque Salii quod cantant Mamuri Veturi, significant memoriam veterem*). Propertio (4.2.61-64), que establece la patria de *Mamurius* en tierra osca, parece interpretar el nombre, sin indicarlo explícitamente, como dependiente del de Marte,

Fauna, golpeada y, en la versión más difundida, asesinada por su esposo Fauno con ramas de mirto^{429 430}.

Mamers en la lengua Osca según el testimonio de Verrio Flaco (en Festo y Pablo el Diácono). Paul. Fest. p. 117.23 L.: *Mamers Mamertis facit, id est lingua Osca Mars Martis*. Fest. p. 116.2 L.: *Mamercus praenomen Oscum est ab eo, quod hi Martem Mamertem appellant*. Para Varrón (Ling. 5.73) *Mamers* es sabino: *Mars ab eo...quod Sabinis acceptus ibi est Mamers*. Probablemente se trata, como herrero forjador de los *ancilia*, sólo de una ‘reconstrucción’ augustea (= invención de la tradición), posteriormente enriquecida o, mejor dicho, distorsionada también con el rito de la expulsión, recordado exclusivamente por Juan Lido. El rito de la expulsión, última unidad estratigráfica en la construcción de los *Mamuralia*, atestigua la transformación negativa de Mamurio, que de artesano digno de memoria perpetua (y de una celebración anual) se convierte en duplicador y falsificador impío tratado como un chivo expiatorio. Si las vicisitudes imperiales de Mamurio Veturio parecen ser relativamente claras, el pasado, monárquico y republicano, es mucho más nebuloso: el cuadro resulta complicado, además que de por la racionalización varroniana del nombre, también por el *aition* fundacional de los *Salii* transmitido por Servio y protagonizado por el rey de Veio *Morrius* (habría instituido el sacerdocio en honor de *Halesus*, hijo de Neptuno), cuyo nombre parece relacionarse de alguna manera con *Mamurius*.

⁴²⁹ Fauna-esposa golpeada con ramas de mirto hasta la muerte por ebriedad: Plut. *Quaest. Rom.* 20; Lactant. *Div. inst.* 1.22.11; Arn. *Adv. nat.* 5.18. Fauna-hija víctima de las *avances* del padre y golpeada con ramas de mirto: Macrobi. *Sat.* 1.12.24. Sobre el valor purificador del mirto y el tabú relacionado con el culto de *Bona Dea*, vid. Piccaluga 1964; Brouwer 1989. Plin. *HN* 15.120: *et in ea quoque arbore suffimenti genus habetur*.

⁴³⁰ Algunos atribuyen la práctica de la flagelación también a la ritualidad de las *Nonae Caprotinae* debido al uso de *virgae*. D’Alessio en Carandini 2006b, p. 308: “i rami di fico bagnati del suo lattice venivano utilizzati per battere le donne sterili con l’intento di fecondarle”. La estudiosa reconstruye el ritual fusionando ‘libremente’ una pluralidad de elementos (*virga*, *lac*, etc.). Aún más ‘libre’ es la reconstrucción de Carandini 1997-2003, p. 567: “In quest’occasione le donne di ogni condizione si recavano ad un caprifico, a Roma alla *palus Caprae*, per sacrificare alla *luno Caprotina* (*Paloscaria* o della palude a Praeneste) per celebrare sessualità e fecondità usando (montando?) rami di fico (in forma di fallo?) umettati con lattice di fico (come liquido seminale?)”. Estas sugerencias, y otras similares, dependen mucho de la ritualidad de los Kikuyu de Kenia y de los Akamba (según la descripción de Frazer 1922 y Frazer 1929) y poco de las fuentes romanas: entre las poblaciones del África Oriental inglesa existía la creencia generalizada de que el *caprificus*, estrechamente asociado con el macho cabrío, tuviese el poder de fertilizar a las mujeres. Varro, *Ling.* 6.18: *Nonae Caprotinae, quod eo die in Latio Iunoni Caprotinae mulieres sacrificant et sub caprifico faciunt: e caprifico adhibent uirgam*. Macrobi. *Sat.* 1.11.36: *sacrificium [...] cui lac, quod ex caprifico manat [...] adhibetur*. Plut. *Rom.* 29: αἱ δὲ θεραπαινίδες ἀγείρουσι περὶ τοῦ τοῦ καὶ παῖζουσιν, εἴτα πληγαῖς καὶ βολαῖς λίθων χρωῶνται πρὸς ἀλλήλας. Plut. *Cam.* 33. Transcribo la descripción de la ceremonia de Pestalozza 1933, pp. 51-52 (la comparación es ciertamente provechosa para captar plenamente el valor del *caper* y del *caprificus* y el significado propiciatorio y fertilizante de la ceremonia romana, pero no debe ser una herramienta para inventar fantasiosamente...): “I Kikuyu, vicini degli Akamba, vedono nel fico selvatico un albero dotato della virtù di fecondare le donne sterili. A questo scopo, essi fanno delle applicazioni del bianco succo o latte dell’albero a varie parti del corpo della donna, che aspira alla maternità; poi sacrificano un becco e legano la donna al caprifico con lunghe strisce tagliate dagli intestini dell’animale immolato. Così la donna sterile viene portata simultaneamente in immediato contatto fisico con l’albero maschio di fico e col capro, perché si crede che entrambi abbiano potere di fecondarla. L’umore latteo dell’albero ne è evidentemente ritenuto come il liquido seminale, onde non sembra arrischiato pensare che tale lo risguardassero anche le donne romane nella festa delle ‘Nonae Caprotinae’. Ma v’ha di più. Fra i Kikuyu del nord è in uso la seguente cerimonia. La donna sterile si reca col marito e con lo stregone ad un albero di caprifico, portando seco una pecora (o una capra), che non abbia ancora figliato. Arrivata all’albero, la donna cerca una branca bassa o una protuberanza del tronco, su cui poggiare i piedi. E vi si pone ritta, col dorso appoggiato all’albero ed il viso rivolto al marito ed allo stregone. Il marito prende l’animale e lo colloca sugli omeri della donna, di maniera che il capo della vittima si erga sopra il capo di lei, ch’essa ne tenga le zampe anteriori sopra le sue spalle, mentre le posteriori le si stringano intorno alle reni. Lo stregone allora uccide la bestia con un colpo di coltello alla gola ed il sangue spiccia sul capo e sul corpo della donna. Il corpo della vittima è poi rimosso e messo da parte, dopo di che lo stregone prende un ramo del caprifico, scava in esso un foro, lo riempie di una mistura di terra, di olio di ricino e di ingredienti magici, lo sigilla accuratamente con gomma vegetale, e lo lega intorno al ventre della donna coi viticci di una certa pianta, in modo ch’esso si protenda in basso a toccare e a ricoprire il pube. La donna deve portarlo in tale posizione, fino a che i viticci si disseccano e si rompano. Lo stregone compone poi una bambola con le foglie di certi arbusti e la colloca tra i seni della donna. Essa la porta a casa, senza scambiare parola con alcuno lungo la strada: arrivata alla capanna, la depone con ogni cura sul proprio giaciglio e se ne occupa, quasi fosse la sua creatura reale. In quella notte, l’uomo e la donna devono congiungersi, mentre la bambola di foglie giace di fianco alla donna, muta testimone del coito certamente fecondo...la donna Kikuyu, appoggiata al tronco del caprifico, portando sopra le spalle la pecora, vuole evidentemente identificarsi con la bestia, che, nella cerimonia, appare femmina e non ancora madre, perché perfetta sia la somiglianza con la donna, sino allora ancor sterile. Ed è manifesto del pari ch’essa si tien ritta contro l’albero, per poterne direttamente subire la virtù fecondante”. Las *Nonae Caprotinae* merecen un ulterior estudio debido a las numerosas cuestiones que aún no están

De este rápido cuadro emerge claramente una media obviedad: en Roma el golpear y azotar, aunque variamente declinables, eran percibidos principalmente como una práctica punitiva, un ‘mal’ que contrasta y expía otro ‘mal’⁴³¹.

De eso, y de la consiguiente definición religiosa del batir ofrecida por Magdelain –“rite apotropaïque qui expulse le mal”–, debemos partir para ofrecer una explicación satisfactoria de los *Lupercalia*, ceremonia en la que el golpear asume una valencia purificatoria y de propiciación de la fertilidad.

LA SEGUNDA DÉCADA DE LIVIO, LA FLAGELACIÓN Y LA FECUNDIDAD

En las páginas anteriores ya se ha tratado parcialmente de la flagelación y, circunscribiendo la atención a la vestimenta y a las herramientas utilizadas por los sacerdotes, se ha puesto el foco, con una mirada restringida a la iconografía de la época imperial, en las partes del cuerpo femenino golpeadas por los *Luperci* –*terga* en Ovidio; manos en Plutarco y Juvenal; vientre en el mosaico de Thysdrus–⁴³².

Hoy en día, el valor de la flagelación como proceso capaz de estimular la fecundidad femenina (o bien la práctica misma de la flagelación) es considerado por muchos investigadores una innovación que debería adscribirse al 276 a.C., y que debería, por lo tanto, sustraerse al núcleo más antiguo de la ceremonia, una *lustratio* ‘pura’⁴³³: en las siguientes líneas, se examinarán primero los eventos del 276

resueltas (y eso no obstante los múltiples trabajos que se han dedicado al tema, incluso en los tiempos más recientes). Aquí sea suficiente subrayar la relación no originaria entre la festividad muy arcaica celebrada en el curso de las *Nonae* y los *Poplifugia* de dos días antes, una conmemoración en el mito de la desaparición de *Romulus* en la *palus Caprae*: la con-fusión entre las dos ceremonias es, con toda probabilidad, sólo el resultado de la pérdida del significado exacto de ambas. Sugiero, con una idea que merecería ser atentamente desarrollada, la necesidad, para entender la secuencia que caracteriza los primeros días de julio –5: *Poplifugia*; 7: *Nonae Caprotinae*; 7: Conso; 8: *vitulatio*–, de distinguir entre dos ‘sistemas’, uno pre-cerealícola (*Nonae Caprotinae*), el otro cerealícola (*Poplifugia*, fiesta de *Consus*, *vitulatio*). Sobre las festividades mencionadas, Basanoff 1949; Gagé 1970b; Porte 1973; Drossart 1974; Robertson 1987; Sabbatucci 1988; Boëls-Janssen 1993; Coarelli 1997 (con la crítica de las hipótesis de Bremmer 1987), que vincula inextricablemente las *Nonae Caprotinae* con los *Poplifugia*. Recientemente Pfeilschifter 2008; Woodard 2013; Bettini 2016 (con reflexiones muy interesantes sobre la analogía entre el *lac caprifici* y el semen masculino). La *virga* utilizada en el curso de las *Nonae* no es otra cosa, probablemente, que el objeto protagonista de la caprificación, ejecutada colgando una rama florida del higo silvestre en las plantas cultivadas. El momento ideal para la *caprifocatio* es según Palladio (*Rust* 4.10.28) el solsticio de junio, para Columela (*Rust* 11.2.56) el mes de julio. Sobre la caprificación, Pestalozza 1933; Luschi 2008.

⁴³¹ Magdelain 1943, p. 138.

⁴³² Ov. *Fast.* 2.445-446; Plut. *Caes.* 61; *Juv. Sat.* 2.142. Tortorella 2000, p. 245, inspirándose en una gema de la primera mitad del siglo I a.C. (conservada en Viena) en la que, entre los elementos atribuibles a los *Lupercalia* (cabeza de un Fauno *bicornis*; *amiculum lunonis*), está representada una joven mujer cubierta con una piel de animal, ha propuesto que “le donne fustigate dai luperci indossassero una sorta di velo ricavato dalla pelle della capra uccisa”. La hipótesis no es convincente. Sobre la gema, Zwierlein-Diehl 1973, p. 124, n. 359.

⁴³³ Con diferentes matices: Otto 1913; Frazer 1929; Holleman 1974, pp. 7-26; Wiseman 1995a, p. 84 (“This was evidently the occasion when the flagellation of women in particular, in order to achieve fertility and a safe delivery, became an important part of the Lupercalia”); Wiseman 1995b, pp. 14-15; Ziolkowski 1998-1999, pp. 201-203; Cecamore 2002, pp. 115-116. *Contra*, Coarelli 2005, pp. 29-32; Valli 2007.

a.C. para verificar la consistencia de la hipótesis de la ‘posterioridad’, y luego se tratará más difusamente de la flagelación y sus protagonistas (humanos y divinos).

La idea del cambio de propósito a principios del siglo III a.C. ha experimentado una elaboración sistemática de la mano de Holleman a partir de un pasaje del *Adversum Andromachum* de Gelasio (o Félix III)⁴³⁴, en el que el obispo de Roma explica, hacia finales del siglo V d.C. y contra la opinión de sus detractores (un grupo de aristócratas ‘nostálgicos’), aquellas que considera las ‘verdaderas’ finalidades de la ceremonia y que identifica exclusivamente con el tratamiento de la *sterilitas mulierum*⁴³⁵.

Gelasio sustenta su razonamiento citando a la segunda década de Livio, que, lamentablemente perdida (abrazaba casi todo el siglo III, de 292 a 220 a.C.), afirmarí­a que en aquel entonces, *tunc*, ocurrió la *institutio* de los *Lupercalia*, una indicación de por sí anómala y sospechosa porque Livio trata de la *institutio* de la ceremonia en la primera década, ubicándola en la época pre-romúlea.

Si bien el *tunc* se haya reconducido, gracias a una serie de otros testimonios⁴³⁶, al 276 a.C., año del consulado de Quinto Fabio Máximo Gurges y Cayo Genucio Clepsina marcado por una *pestilentia* particularmente funesta para mujeres y animales grávidos, el significado atribuido al adverbio no es, sin embargo, inequívoco: *tunc* podría simplemente equivaler a una genérica referencia al pasado y no indicar necesariamente un acontecimiento imputable al III siglo.

La ecuación ‘crisis de fertilidad = introducción del aspecto fecundante’, solo por lo que acabo de decir, no parece tan obvia.

Y aún menos obvia se volverá al examinarla con detenimiento.

Ahora, la grave pestilencia del 276 a.C. es, como de costumbre en la mentalidad romana, un *prodigium*, y sabemos, gracias al testimonio de Agustín⁴³⁷, que en la *procuratio* de los eventos

⁴³⁴ La paternidad de la carta está aún discutida. Para la hipótesis de que sea atribuible a la actividad literaria de Félix III, antecesor de Gelasio, *vid.* Duval 1977, pp. 243-250. Para una traducción y comentario de las cartas atribuidas a Gelasio (incluida la mencionada aquí), Bronwen - Allen 2014.

⁴³⁵ *Adv. Androm.* 12: *Lupercalia autem propter quid instituta sunt, quantum ad ipsius superstitionis commenta respectant, Livius in secunda decade loquitur. Nec propter morbos inhibendos instituta commemorat, sed propter sterilitatem, ut ei videtur, mulierum, quae tunc acciderat, exigendam.*

⁴³⁶ Livy, *Per.* 14: *Pyrrhus in Siciliam traiecit. Cum inter alia prodigia fulmine deiectum esset in Capitolio Iovis signum, caput eius per haruspices inventum est. Curius Dentatus cos. cum dilectum haberet, eius, qui citatus non responderat, bona primus vendidit. Iterum Pyrrhum ex Sicilia in Italiam reversum vicit et Italia expulit.* Oros. *Adv.* pag. 4.1.23-4.2.3: *Pyrrhus bello fractus, Agathocle mortuo rege Syracusano ad Siciliae arcessitus imperium Syracusas concessit. Sed Romanorum miseria nullis cessat indutiis; consumitur morborum malis intercapedo bellorum et, cum foris cessatur a proelio, agitur introrsum ira de caelo. Nam Fabio Gurgite iterum C. Genucio Clepsina consulibus pestilentia grauis urbem ac fines eius inuasit; quae cum omnes tum praecipue mulieres pecudesque corripens necatis in utero fetibus futura prole uacuabat, et immaturis partibus cum periculo matrum extorti abortus proiciebantur, adeo ut defectura successio et defuturum animantum genus adempto uitalis partus legitimo ordine crederetur. Interea reuersum ex Sicilia Pyrrhum Curius consul excepit, tertiumque id bellum contra Epirotas apud Lucaniam in Arusinis campis gestum est.*

⁴³⁷ August. *De civ. D.* 3.17.14-20: *Quae tunc et quam horrenda utriusque exercitus clades! In qua tamen superior Pyrrhus extitit, ut iam posset Apollinem pro suo intellectu praedicare divinum, nisi proxime alio proelio Romani abscederent superiores. Atque in tanta strage bellorum etiam pestilentia gravis exorta est mulierum. Nam priusquam maturos partus*

(pontífices, arúspices y *viri sacris faciundis* establecían los *piacula*) fueron involucrados los libros Sibilinos, cuyos custodios, sin embargo, no prescribieron, después de identificar la *ira deorum* en la ocupación abusiva de las *aedes*, la ‘penetración’ por el *sacer hircus*, sino encomendaron, en sintonía con la causa identificada, que los edificios sagrados fuesen *reperita atque reparata*: no hay rastro de los *Lupercalia*.

Aunque no se puedan excluir a priori ni otros *remedia* ni la participación de otros sujetos (en Ovidio un arúspice introduce el azotamiento en época romúlea)⁴³⁸, el tono de las palabras de Agustín, que bromea sobre la incompetencia en materia ginecológica de Esculapio, parecería, en cualquier caso, excluir una implicación de los *Lupercalia*.

Además del silencio de las fuentes, la misma terminología utilizada por Gelasio hace que la hipótesis de la variación sea poco probable: el obispo distingue inequívocamente la *sterilitas*, contra la cual los *Lupercalia* son efectivos, de *morbi* y *pestilentiae*, contra los cuales resultan, en cambio, inútiles: el prodigio del siglo III es un *morbus* (o una *pestilentia*), por lo tanto, adoptando estrictamente la lógica de Gelasio⁴³⁹ –*Lupercalia* instituidos no *propter morbos inhibendos*, sino *propter sterilitatem*–, la flagelación habría sido vana (la *pestilencia* no obstaculizaba la concepción, sino impedía de llevar provechosamente a cabo el embarazo)⁴⁴⁰.

ederent, gravidae moriebantur. Ubi se, credo, Aesculapius excusabat, quod archiatrum, non obstetricem profitebatur. Pecudes quoque similiter interibant, ita ut etiam defecturum genus animalium crederetur. Quid? hiems illa memorabilis tam incredibili inmanitate saeviens, ut nivibus horrenda altitudine etiam in foro per dies quadraginta manentibus Tiberis quoque glacie duraretur, si nostris temporibus accidisset, quae isti et quanta dixissent! Quid? illa itidem ingens pestilentia, quamdiu saeviit, quam multos peremit! Quae cum in annum multo gravius tenderetur frustra praesente Aesculapio, aditum est ad libros Sibyllinos. In quo genere oraculorum, sicut Cicero in libris de divinatione commemorat, magis interpretibus ut possunt seu volunt dubia coniectantibus credi solet. Tunc ergo dictum est eam esse causam pestilentiae, quod plurimas aedes sacras multi occupatas privatim tenerent: sic interim a magno imperitiae vel desidia crimine Aesculapius liberatus est. Unde autem a multis aedes illae fuerant occupatae nemine prohibente, nisi quia tantae numinum turbae diu frustra fuerat supplicatum, atque ita paulatim loca deserebantur a cultoribus, ut tamquam vacua sine ullius offensione possent humanis saltem usibus vindicari? Namque tunc velut ad sedandam pestilentiam diligenter repetita atque reparata nisi postea eodem modo neglecta atque usurpata latitarent, non utique magnae peritiae Varronis tribueretur, quod scribens de aedibus sacris tam multa ignorata commemorat. Sed tunc interim elegans non pestilentiae depulsio, sed deorum excusatio procurata est. Según Sanders 1898, el testimonio de Agustín y aquel, en la nota anterior, de Orosio podrían derivar de un epítome de Livio.

⁴³⁸ Ov. *Fast.* 2.425-452. En Ovidio, la figura del arúspice es narrativamente innecesaria, dada la presencia del oráculo de *Lucina*.

⁴³⁹ Aunque exista claramente un *continuum* entre *sterilitas* y *pestilentia*, aquí nos interesa exclusivamente examinar la terminología y la lógica expositiva de Gelasio.

⁴⁴⁰ La *pestilentia* del 276 a.C. debería compararse con la similar que llevó al establecimiento de los *Ludi Tauri*. Paul. *Fest.* p. 479 L.: *Tauri appellabantur ludi in honorem deorum inferorum facti. Instituti autem videntur hac de causa. Regnante Superbo Tarquinio cum magna incidisset pestilentia in mulieres grauidas, quae fuerat facta ex carne di[ui]uendita populo taurorum, ob hoc dis inferis instituti et Tauri uocati sunt.* *Fest.* p. 478 L.: *Tau<ri ludi in>stituti dis inferis ex l[i] . . . <Superbo> Tarquinio regnante, cum m<agna incidisset> pestilentia in mulieres g<rauidas> . . . fetu, si facti sunt ex car<ne> diuendita populo taurorum immolatorum; ob <hoc ludi Tauri> appellati sunt, et fiunt . . . <ne> intra muros euocentur d<i inferi> . . . ludos Varro ait uocari, quod . . .* Sobre los *ludi Tauri*, Coarelli 1993.

Las consideraciones expuestas permiten excluir una intervención en el 276, pero no explican, sin embargo, la referencia de Livio a la *institutio* de los *Lupercalia*, un argumento que el historiador ya ha tratado anteriormente con respecto a la fundación arcádica de la ceremonia.

Se presentan dos posibilidades: o el patavino inserta en otro momento del siglo III la innovación del *caedere* (o del *caedere* fecundador), innovación que pero no sería recordada por otras fuentes, o bien se ‘limita’, de acuerdo con la tradición literaria confluida en Ovidio y más tarde en Servio Danielino⁴⁴¹, a introducir una segunda digresión probablemente centrada, como en los dos autores mencionados, en la *sterilitas* de las sabinas de Rómulo.

Esta última posibilidad, recientemente reafirmada también por North⁴⁴², es preferible, y nos permite leer en la esterilidad *quae tunc acciderat* de Gelasio una referencia cronológica romúlea.

Como una simple sugerencia, propondría, junto a la *pestilentia* de 276, también otro momento adecuado para la inserción del paréntesis, un acontecimiento muy famoso ocurrido a finales del siglo III: el repudio por parte de Espurio Carvilio Máximo Ruga de su esposa por *sterilitas* (lo primero por semejante razón en la historia de Roma), un episodio atestiguado por un gran número de fuentes y evidentemente conveniente para motivar un *excursus* sobre la esterilidad de las mujeres sabinas en la época romúlea⁴⁴³.

De hecho, con la reflexión sobre 276 a.C. solo se ha tocado –marginalmente– parte del problema: falta averiguar la cuestión fundamental, es decir, si el uso de látigos pertenecía al núcleo ‘originario’ de la ceremonia.

La idea opuesta, además de ser sufragada explícitamente por el dictamen ovidiano (y probablemente, a la luz de lo que se ha dicho, por Livio), también podría encontrar confirmación en la doble imagen definitoria de los *Lupercalia*, bien *februatio* del *populus* todo, bien purificación con flagelación de las solas mujeres⁴⁴⁴.

⁴⁴¹ Serv. Dan. *ad Aen.* 8.343: *non nulli propter sterilitatem hoc sacrum dicunt a Romulo constitutum, ideoque et puellae de loro capri caeduntur, ut careant sterilitate et fecundae sint: nam pellem ipsam capri veteres februm vocabant.*

⁴⁴² North 2008a, p. 152: “No doubt Gelasius, by quoting from Livy, the great historian, was seeking to outmanoeuvre his opponents by showing his better control of the pagan sources; but his statement (even if it is a reliable reference) does not imply that Livy dated any particular event in the middle Republic, nor does it support the idea of a reform. Taking the words ‘...propter quid instituta sint’ literally, he would seem to be dating the introduction of the whole festival to the middle Republic. It would not be safe to infer that the words ‘nec propter morbos inhibendos’ formed part of Livy’s text; they could well be an inference by the Pope himself from a mention of *sterilitas*. Even *sterilitas* itself is a word not apparently used by Livy in the extant part of his *History*. No element of this sentence should therefore be regarded as an actual fragment of Livy’s text. The likeliest interpretation is that Livy mentioned the fact that the festival was concerned with fertility from its origins. Thus he may well be referring to a story of the time of Romulus, such as that told by Ovid, or to some similar version of events. The question does then arise as to what event in Livy’s narrative would have triggered the mention of the origins of the festival; but it need not be more than a perceived shortage of live births at some particular moment”.

⁴⁴³ Análisis del episodio, recopilación de fuentes y bibliografía previa en Fayer 2005b, pp. 70-86.

⁴⁴⁴ Varro, *Ling.* 6.34: *Ab diis inferis Februarius appellatus, quod tum his paren<te>tur; ego magis arbitror Februarium a die februato, quod tum februatus populus, id est lupercis nudis lustratur antiquum oppidum Palatinum gregibus humanis*

¿Cómo valorar tales divergencias? ¿Y cómo evaluar la presencia de *Iuno Februata*, de la cual *feriae erant Lupercalia* y cuya acción –incorporada en el nombre–, está dirigida explícita y exclusivamente a las mujeres? Y, por otro lado, ¿cómo juzgar las fuentes que atribuyen la flagelación también a los hombres?

Para responder a estas preguntas, y después de haber comprobado la falta de firmeza del terreno en el que se apoyan las interpretaciones y las reconstrucciones (principalmente cuando miran hacia los *primordia*), se presentará una serie de escenarios posibles, cuyo análisis servirá de punto de partida para proponer una solución satisfactoria.

En el primero, basado en la diacronía y en la posterioridad de la flagelación, podríamos imaginar que a una *lustratio* de todo el pueblo practicada *lupercis nudis* (¿con la única y necesaria presencia –se recupera el valor atribuido al ablativo por Radke– de los *Luperci*, *februa* vivientes?)⁴⁴⁵, se haya agregado, insertada en la armadura de la saga romúlea (el fenómeno de la ‘romulización’ – anticipación legitimadora– es notorio tanto para el final del periodo monárquico como para la época republicana), una *lustratio* reservada a las mujeres y ejecutada con el *amiculum Iunonis*, la ‘capa’ de Juno⁴⁴⁶. El *februum* de piel se habría utilizado, como atestiguan explícitamente Verrio Flaco y, sobre todo, Ovidio –con la inequívoca imagen de la penetración del *sacer hircus*– en una práctica ritualmente destinada al elemento femenino de la comunidad.

En un segundo escenario cabría suponer que la flagelación fue estructuralmente un elemento esencial de la ceremonia: en este caso, la discrepancia entre *februatio populi* y *februatio mulierum* sería inteligible como un fenómeno de ‘especialización’, un proceso facilitado por la dialéctica ‘hombres desnudos - mujeres jóvenes’: el elemento femenino de la población, ya sea progresiva o puntualmente, habría adquirido un protagonismo que hizo que la flagelación de las mujeres apareciera no como parte del rito sino como el rito, incluso dotado de una patrona divina especial, aquella *Iuno* que supervisaba a la *lustratio* femenina.

cinctum. Paul. Fest. p. 75 L.: *Februarius mensis dictus, quod tum, id est extremo mense anni, populus februaretur, id est lustraretur ac purgaretur, uel a Iunone Februata, quam alii Februalem, Romani Februlim uocant, quod ipsi eo mense sacra fiebant, eiusque feriae erant Lupercalia, quo die mulieres februabantur a lupercis amiculo Iunonis, id est pelle caprina; quam ob causam is quoque dies Februatus appellabatur.*

⁴⁴⁵ Radke 1989, p. 129.

⁴⁴⁶ Las tiras utilizadas para la flagelación no guardan relación (obviamente) con una capa: se definen así, probablemente con una formulación de origen popular, porque son caprinas como el manto que envolvía a *Iuno Sospita* (y probablemente también a *Iuno Caprotina*, la Juno ‘sometida al *caper*’). Otra explicación del término *amiculum* es proporcionada por North 2008a, p. 151: “Another possibility would be to understand not *amīculum* (cape) but *amīculus* (little friend); that is to say that the whip, which promoted pregnancy and thereby assisted Iuno in fulfilling her proper functions, was called – colloquially, it should be assumed– ‘Iuno’s little helper’. In that case, one might guess that this phrase belongs not to archaic history, but to the streets in Festus’ own day”. Sobre el *amiculum*, *vid.* Köves-Zulauf 1990, pp. 246-256. Unger 1881, para superar las dificultades, había transformado el *amiculum Iunonis* en *amiculum Inui*.

En un tercer y último cuadro, finalmente se podría pensar que la flagelación fue en principio la acción purificadora de las *mulieres*, ejercida bajo la égida de Juno y de la cual se excluían a los hombres.

De acuerdo con la primera y tercera opción, la flagelación de los hombres se interpretaría como un desarrollo secundario, una extensión, con un *caedere* destinado ritualmente a las mujeres, pero aplicado en la práctica (y al menos desde principios del primer siglo a.C.: Butas) a los hombres, según una costumbre que, permaneciendo en el tiempo inalterada, todavía está presente en Plutarco.

En la segunda opción, por el contrario, la flagelación masculina sería un elemento ‘arrebataado’ del centro del escenario, parcialmente ‘decaído’ pero nunca totalmente abandonado.

Analizando críticamente estas tres hipotéticas pero posibles soluciones, creo que, en primer lugar, se pueda excluir cómodamente la que se ha presentado como primera opción, y esto porque las fuentes concuerdan al unísono en presentar los *Lupercalia* como *februatio*: puesto que, unánimemente (con la excepción parcial de Censorino), el *februm*, la *res sine qua non* del *februare*⁴⁴⁷, es el *lorum*, se deduce razonablemente que la presencia de las tiras de piel obtenidas del *caper* fuera necesaria, e inseparable de la esencia misma de una ceremonia que el *Rex* convocaba con la dicción oficial de *dies februatus*.

⁴⁴⁷ Dentro del variado vocabulario latino de la purificación, entre los más empleados *lustratio* e *purgatio*, la familia semántica de la *februatio* aparece como un residuo del más alto arcaísmo, un complejo verbal propio de los *veteres*, atribuido al sabino (Varro, *Ling.* 6.34) y fosilizado en el lenguaje religioso para indicar aquel tipo particular de purificación construida alrededor de un instrumento purificador, el *februum*. Paul. Fest. p. 75 L.: *Quaecumque denique purgamenti causa in quibusque sacrificiis adhibentur februa appellantur. Id uero, quod purgatur, dicitur februatium.* Censorinus, DN 22.13-15: *Februarium a februo: est februum quidquid piat purgatque, et februaementa purgamenta, item februlare purgare et purum facere. februum autem non idem usquequaque dicitur; nam aliter in aliis sacris februat, hoc est purgatur. in hoc autem mense Lupercalibus, cum Roma lustratur, salem calidum ferunt, quod februum appellant, unde dies Lupercalium proprie februat et ab eo porro mensis Februarius vocitatur.* La mejor y más completa exposición concerniente al *februum* se encuentra en Ov. *Fast.* 2.19-36: *Februa Romani dixeret piamina patres: / nunc quoque dant verbo plurima signa fidem. / pontifices ab rege petunt et flamine lanas, / quis veterum lingua februa nomen erat; / quaeque capit lictor domibus purgamina certis, / torrida cum mica farra, vocantur idem; / nomen idem ramo, qui caesus ab arbore pura / casta sacerdotum tempora fronde tegit. / ipse ego flaminicam poscentem februa vidi; / februa poscenti pinea virga data est. / denique quodcumque est quo corpora nostra piantur, / hoc apud intonsos nomen habebat avos. / mensis ab his dictus, secta quia pelle Luperci / omne solum lustrant, idque piamen habent; / aut quia placatis sunt tempora pura sepulcris, / tum cum ferales praeteriere dies. / omne nefas omnemque mali purgamina causam / credebant nostri tollere posse senes.* El día de los *Lupercalia* también se indica, según una fórmula oficial, *dies februatus*. Varro, *Ling.* 6.34: *Rex cum ferias menstruas nonis februariis edicit, hunc diem februatium appellat; februm Sabini purgamentum, et id in sacris nostris verbum: nam et Lupercalia februat, ut in antiquitatum libris demonstravi.* Paul. Fest. p. 75 L. Serv. *ad Ecl.* 8.82: *Virgines Vestales tres maximae ex nonis Maiis ad pridie idus Maias alternis diebus spicas adreas in corbibus messuariis ponunt easque spicas ipsae virgines torrent, pinsunt, molunt atque ita molitum condunt. Ex eo farre virgines ter in anno molam faciunt, Lupercalibus, Vestalibus, idibus septembribus, adiecto sale cocto et sale duro.* De gran interés es el hecho de que las Vestales produzcan la *mola salsa* solo en las tres ocasiones mencionadas por Servio: creo que la presencia de los *Idus* de septiembre, el día dedicado a *Iupiter Optimus Maximus*, proporcione las indicaciones cronológicas para definir la ‘fijación’ de la actividad de las Vestales (*circa quem* 500 a.C.), e igualmente creo que la información pueda indicar, como *terminus post quem non*, el momento de la transformación de los *Lupercalia* de ceremonia local (Palatina) a fiesta de la *Urbs*, transformación que hemos ya propuesto por otra vía de contextualizar en el siglo VI a.C. *Vid. infra* para un análisis detallado de la *mola salsa* y su relación con los *Lupercalia*.

Un rápido *excursus* en orden cronológico de las fuentes nos permite eliminar también la tercera posibilidad, ya que es solo a partir de Verrio Flaco que los autores antiguos presentan la ceremonia como un asunto puramente femenino: las fuentes anteriores (explícitos Varrón y Butas) no hacen distinción de sexo.

Si lo propuesto fuera acertado, los *Lupercalia* se practicarían desde el ‘origen’ como un ritual purificador ejecutado con un *februum*, una piel todavía ‘ensangrentada’ e impregnada con lo sagrado (detalle no secundario)⁴⁴⁸, cuya acción, explicada a través de la flagelación, se dirigía a todos y desplegaba un significado comparable al del “maillet guérisseur” (ράβδον μικρὰν ἔχουσιν σφῦραν) utilizado en *Falerii* por primera vez por Valeria Luperca⁴⁴⁹.

Como consecuencia inmediata y directa de lo que se ha afirmado hasta ahora, surge una pregunta obligada: ¿porque después de Varrón, en la época del cual sin embargo el sentido de la ceremonia ya no estaba tan claro (de ahí la necesidad de demostrar que era una *februatio*)⁴⁵⁰, el significado y la imagen de los *Lupercalia* parecen conocer un cambio radical?

La respuesta, una vez más, gira en torno a la reforma obrada por Augusto y la difusión de una nueva percepción, que ‘absolutiza’, sin contradecirla, la anterior.

⁴⁴⁸ El uso inmediato de la piel de animales sacrificados también está presente en otros contextos rituales romanos. En la *confarreatio*: Serv. *ad Aen.* 4.374: *mos enim apud veteres fuit flamini ac flaminicae, dum per confarreationem in nuptias convenirent, sellas duas iugatas ovilla pelle superiniecta poni eius ovis, quae hostia fuisset, ut ibi nubentes velatis capitibus in confarreatione flamen ac flammica residerent*; Paul. Fest. p. 102 L.: *In pelle lanata nova nupta considere solet, vel propter morem vetustum, quia antiquitus pellibus homines erant induti, vel quod testetur lanificii officium se praestaturam*. Nell’*incubatio* dell’oracolo di Fauno, Verg. *Aen.* 7.86-88: *huc dona sacerdos / cum tulit et caesarum ouium sub nocte silenti / pellibus incubuit stratis somnosque petiuit*. Para el significado ritual, Boëls-Janssen 1993, p. 154: “La toison passait directement du sacrifice à la cérémonie, sans subir aucun trait éminent préalable de la main de l’homme; elle était encore tout imprégnée de sacré”.

⁴⁴⁹ Ps.-Plut. *Parall. min.* 35: ΛΟΙΜΟΥ κατασχόντος Φαλερίους καὶ φθορᾶς γενομένης χρησμὸς ἐδόθη λωφῆσαι τὸ δεινόν, ἂν παρθένον τῇ Ἥρᾳ θύωσιν κατ’ ἐνιαυτόν. αἰεὶ δὲ τῆς δεισιδαιμονίας μενούσης κατὰ κληρὸν καλουμένη Οὐαλερία Λουπέρκα *** † σπασαμένη δὲ τὸ ξίφος αἰετὸς καταπτὰς ἤρπασε καὶ ἐπὶ τῶν ἐμπύρων ἔθηκε ράβδον μικρὰν ἔχουσιν σφῦραν, τὸ δὲ ξίφος ἐπέβαλε δαμάλει τινὶ παρὰ τὸν ναὸν βοσκομένη. νοήσασα δ’ ἡ παρθένος καὶ τὴν βοῦν θύσασα καὶ τὴν σφῦραν ἄρασα κατ’ οἰκίαν περιῆλθε καὶ τοὺς ἀσθενοῦντας ἡρέμα πλήττουσα διήγειρεν, ἐρρῶσθαι ἐνὶ ἐκάστῳ λέγουσα. ὅθεν καὶ νῦν τὸ μυστήριον τελεῖται· ὡς Ἀριστείδης ἐν ἐννεακαιδεκάτῳ Ἰταλικῶν. Tz. *ad Lyc.* 183.6-10; Lydus, *Mens.* 4.147. Sobre Valeria Luperca, Köves 1962; Sterckx 1999; Poucet 2005. En Juan Lido, a pesar de que el texto esté incompleto, la mención de Varrón parece indicar una derivación de la historia del Reatino. Pestalozza 1933 propone de conjugar la ritualidad romana y aquella falisca alrededor de una común *Iuno Luperca* (compañía de Fauno Luperco y asimilable a *Iuno Caprotina*). Según Martorana 1976 existió en *Falerii* un colegio de *virgines Lupercae*. No se llevará a cabo aquí con una evaluación mítico-religiosa de Valeria Luperca, ni caeré en la trampa invitadora y envenenada de una comparación con los *Luperci* romanos: tan solo llamaré la atención sobre la gran difusión de nombres propios derivados de *Lupercus* –*Lupercus*, *Luperca*, *Lupercilla*, *Lupercianus*– (Hopkins 1991, p. 480). Sobre la polisemia del martillo (y de instrumentos similares), un tema que también toca directamente la iconografía infernal etrusca (*Charun* a menudo lleva un martillo u otra herramienta), Jannot 1993a (interpreta, en contra de la visión tradicional del martillo como instrumento de muerte y símbolo del destino humano, las herramientas de *Charun* como funcionales para la apertura de la puerta del inframundo); Sacchetti 2002. El ράβδον μικρὰν ἔχουσιν σφῦραν de Valeria Luperca, comparable o no con el martillo de *Charun*, es un instrumento que (re) dona la vida, porque, evidentemente, también puede provocar la muerte (en este sentido, está estrechamente vinculado a los martillos como atributos de las deidades infernales: Sterckx 1999).

⁴⁵⁰ Varro, *Ling.* 6.13: *et Lupercalia februatio, ut in antiquitatum libris demonstravi*.

Con Augusto, la ceremonia renace, renovada y cambiada pero no ‘desfigurada’, sino ‘depurada’ de sus *dark sides* (Augusto hizo de los *Luperci* “a respectable fellowship, acceptable to bourgeois standards of behaviour”)⁴⁵¹, de algunos aspectos ‘salvajes’ (como ya se ha señalado) y de aquella forma embrionaria de culto imperial introducida por César (que facilitó la transformación de los *Lupercalia* del 44 en teatro de la pública manifestación de aspiraciones monárquicas)⁴⁵². Reaparece ordenada y empernada en el orden ecuestre⁴⁵³. A nivel funcional reconstruida alrededor de las mujeres y presentada como *februatio mulierum* por Verrio Flaco y como ritual de fertilidad en la acepción ovidiana, en una perspectiva en que la especialización (*februatio populi* > *februatio mulierum*) se combina con el acento ahora más directamente colocado en la necesidad de fertilidad y reproducción, temas centrales de la política demográfica tan preciada por el *Princeps*⁴⁵⁴ (esto explica bien la inserción ovidiana de *Iuno Lucina*, una divinidad ciertamente más familiar para los lectores del poeta, contigua y complementaria de *Iuno Februata* en una relación dialéctica que refleja la que transcurre entre pureza y fertilidad)⁴⁵⁵.

En la más amplia intervención moralizadora y de reforma de las costumbres implementada por Augusto, los *Lupercalia* revisten cierto protagonismo, pero no antes de ser ‘rehabilitados’ a través del abandono de la desnudez, expediente que encuadra la ceremonia en el surco de lo ‘civil’ (= lo que es propio y apropiado para el *civis*) o, más correctamente, de lo más civil: semejante connubio entre moralización y fertilidad involucra al mismo Pan-*Lupercus*, que viene también parcialmente ‘civilizado’, al menos estéticamente, con la piel cabruna acomodada sobre sus flancos (ya vimos en Silio Itálico la simbiosis entre Pan y los *Luperci*)⁴⁵⁶.

La atención prestada por Augusto a *mulieres* y *fecunditas* no es un acto revolucionario ni una ruptura con un pasado ritual en el que estos aspectos estaban totalmente ausentes, y eso evidentemente vale tanto para el primero como, sobre todo, para el segundo.

⁴⁵¹ North - McLynn 2008, p. 177.

⁴⁵² Sobre el conocido y discutido episodio del intento de coronación de César, *vid.*, con respecto a la posible responsabilidad y participación de César, con diferentes opiniones, Martin 1994; Sordi 1999; Zecchini 2001; Cristofoli 2008; Ver Eecke 2009.

⁴⁵³ Demasiado severo al juzgar la reforma augustea, Zanker 1988, pp. 129-130: “To the equites, for example, he [Augustus] assigned the ancient but now meaningless cult of the Lupercalia. In this ritual, which was originally meant to insure the protection and fertility of the flocks, a dog was slaughtered and priests, dressed only in a short skirt, ran a course around the Palatine, incidentally beating women with a whip made of goatskin. It is easy to see how this archaic fertility ritual might have seemed ridiculous in a cosmopolitan environment, and, understandably, Augustus forbade adolescents from being present at this event”.

⁴⁵⁴ Las medidas matrimoniales adoptadas por Augusto evidentemente apuntan a favorecer la tasa de natalidad. Así, la *Lex Iulia de maritandis ordinibus* (18 a.C.) y la *Lex Papia Poppea nuptialis* (9 d.C.). Porte 1973, p. 180; Foucher 1976, p. 277; Marchetti 2002, pp. 82-84; Ver Eecke 2010, pp. 36-37; Guarisco 2015; Parodo 2017. Sobre el rol de la mujer en la edad de Augusto, Hallett 2012.

⁴⁵⁵ Aparecen excesivas las consecuencias, opuestas, que derivan de la presencia de *Iuno Lucina* Porte 1974 y Duval 1976.

⁴⁵⁶ Sil. *Pun.* 13.329-330.

La purificación y la propiciación de la fertilidad son conceptos extremadamente vinculados en una relación de interdependencia y secuencialidad (y eso no vale solamente por los *Lupercalia*, ni solamente por Roma): el estado de pureza es una condición necesaria para la correcta y natural repetición del ritmo de la vida (la alteración de tal estado, por el contrario, siempre depende, en la mentalidad antigua, de algún ‘mal’ que puede eliminarse precisamente a través de la *februatio*: en este sentido, la síntesis de Servio no es en absoluto “maladroite”)⁴⁵⁷.

Es de por sí evidente, por lo tanto, la carencia de todas aquellas exégesis excesiva y rígidamente dicotómicas que aspiran y pretenden reducir los *Lupercalia* a ceremonia funcional solo a uno de los dos aspectos: aunque los dos valores no coincidan, y esto es evidente, sin embargo no deben tampoco ser evaluados en términos de necesaria y mutua exclusividad.

El hecho de que los *Lupercalia* fueran una purificación es incuestionable, y lo confirman Varrón, la definición oficial del *dies* como *februatus* y también el contexto temporal en el que se celebra la ceremonia, cerca del comienzo de la primavera pero en medio de los *Parentalia*, ventana abierta entre el mundo superior y el mundo inferior donde se suspenden las actividades normales y se prohíben los matrimonios.

Sin embargo, también es innegable que los *Lupercalia* tuviesen al mismo tiempo otro propósito, como demuestran, por un lado, la misma ambigüedad ritual del comienzo de la primavera, momento liminal en el que, en una especie de *coincidentia oppositorum*, el renacimiento de la vida abraza la muerte (no casualmente el día 13 marca tanto la celebración del *Favonius* como el principio de los *Parentalia*)⁴⁵⁸, y por otro lado, la temprana atracción que la ceremonia ejerce sobre dioses como Pan e *Inuus* (Pan, Fauno e *Inuus*, como veremos, no solo construyen, sino que se construyen sobre la percepción sexual y fecundadora del rito)⁴⁵⁹.

Insistiendo en la liminaridad de la fecha de ejecución y en la finalidad purificadora, la ceremonia de los *Lupercalia* se puede leer como una especie de ‘reset’ al que aplicar el valor que Labessi atribuye a la flagelación y autoflagelación en Grecia: si bien en un diferente contexto, también

⁴⁵⁷ Serv. Dan. *ad Aen.* 8.343. Como “maladroite” fue evaluada por Porte 1973, p. 175.

⁴⁵⁸ Lambrechts 1949, p. 174: “Située aux confins de l’année expirante et de l’année débutante, c’est la fête des morts en même temps que celle de la vie renaissante. Tous les éléments constituant le rituel de la fête forment un tout homogène et logique qui exprime la polarité ‘vie-mort’”.

⁴⁵⁹ Capdeville 1993, pp. 174-175, al proponer un originario significado iniciático, elimina tanto los propósitos de purificación como los fecundantes: “On a beaucoup discuté sur le fait de savoir si la flagellation constituait un rite de purification ou un rite de fécondité: ce n’est pas le lieu de venir ici sur ce qui est sans doute un faux problème, puisque les deux perspectives étaient probablement associées. Plus importante nous semble la constatation que rien, dans l’*αἴτιον* originel, ne vient justifier l’une ou l’autre de ces valeurs. On peut donc penser que c’est sa position dans le calendrier, dans le dernier mois de l’ancienne année –dont le nom même évoquait les rituels de purification–, qui a transformé la signification de cette manifestation”. Ulf 1982, p. 143, propone que originariamente Lupercos y mujeres tuviesen relaciones sexuales: “Vermutlich handelt es sich hier um die Ablöse bzw. die Reduktion eines ursprünglich zwischen den Initianden und den Frauen des Dorfes beim Abschlußfest des Initiationsritus ausgeführten Geschlechtsverkehrs”.

en Roma la flagelación de mediados de febrero, en consonancia con la percepción de la misma como acto purificador punitivo y (potencialmente) mortal, representa en cierto sentido “la mort symbolique et le retour à la vie” que corresponde “à la renaissance périodique”⁴⁶⁰ de la naturaleza y de toda la comunidad, que emerge ahora renovada y preparada (como la naturaleza) para emprender un nuevo ciclo (marcado por todo aquel complejo de ceremonias en el que se estructura el mes de marzo)⁴⁶¹, revelando un obvio *continuum* entre conceptos que solo aparentemente aparecen distantes (o incluso opuestos), como la vida y la muerte, la purificación y la fertilidad (la mentalidad romana –y no solo la romana– demuestra la realidad de tal *continuum* en aquella *summa* religiosa que es el calendario). Dado que el *februare* no es finalizado a sí mismo, sino proyectado al correcto orden de la naturaleza, concepto, para el componente femenino de una sociedad como la romana, equivalente a la capacidad procreativa, está claro que desde una perspectiva femenina los *Lupercalia* son y siempre han sido un acto de purificación con el objetivo de evitar la pérdida de la natural fertilidad y de recobrarla cuando un estado de impureza haya liberado al ‘demonio’ de la *sterilitas* (o, con Shakespeare, “la maldición de la infertilidad”).

La mayor sensibilidad atribuida en la época de Augusto al concebir y al procrear no aparece, por lo tanto, como una alteración neta, sino más bien como un desarrollo natural de la percepción y del uso (lo que anteriormente se definió como ‘especialización’) de una ceremonia que ahora adquiere la imagen de rito aplicable y aplicado especialmente a las mujeres (con esto se armoniza definitivamente el aparente desacuerdo entre *februatia populi* y *februatia mulierum*)⁴⁶². A todas las mujeres: tanto (muy claro en este punto Plutarco)⁴⁶³ las que ya estaban embarazadas (momento cargado de muchos potenciales riesgos que deben evitarse), así como las que aún no lo estaban, *puellae* o jóvenes *nuptae*⁴⁶⁴ (Servio Danielino menciona a las *puellae*; Paolo Diacono generalmente a las *mulieres*; Ovidio se dirige directamente a las *nuptae* –*nupta, quid expectas?*–)⁴⁶⁵.

Con la mayor importancia asumida por el componente femenino y con la flagelación destinada especialmente a las mujeres en el curso de *feriae* en honor –en el testimonio de Paolo Diacono (= Verrio Flaco)– de *Iuno Februata*⁴⁶⁶, entramos directamente en otra de las muchas piezas del ‘puzzle

⁴⁶⁰ Labessi 1991, p. 120.

⁴⁶¹ Las ceremonias de marzo están bien analizadas en Torelli 1984.

⁴⁶² Ver Eecke 2010, p. 36: “Auguste a transformé la signification de la cérémonie au moment où il l’a restaurée ... la *februatia* archaïque est devenue une fête destinée à assurer la fertilité”.

⁴⁶³ Plut. *Caes.* 61: πεπεισμένοι πρὸς εὐτοκίαν κυούσαις, ἀγόνοις δὲ πρὸς κύησιν ἀγαθὸν εἶναι.

⁴⁶⁴ Sobre los ritos iniciáticos y matrimoniales, *vid.* Torelli 1984.

⁴⁶⁵ Ov. *Fast.* 2.425. También Plut. *Rom.* 21: Αἱ δ’ ἐν ἡλικίᾳ γυναῖκες οὐ φεύγουσι τὸ παῖσθαι, νομίζουσαι πρὸς εὐτοκίαν καὶ κύησιν συνεργεῖν.

⁴⁶⁶ La adición tardía de *Iuno Februata* es afirmada, *inter alios*, por Marbach 1927; Rose 1949; Porte 1976c.; Scholz 1981; Pötscher 1984.

Lupercalia': la cuestión inherente al dios o a los dioses involucrados, tema que será analizado en detalle en el próximo capítulo.

LA MANDUCACIÓN DE LOS *EXTA* Y LA FRUSTRADA VICTORIA DE RÓMULO

En esta sección se considerará otro aspecto esencial del ritual, otra *crux*: la manducación por parte de los *Luperci* de los *exta*, las porciones de la víctima sacrificial normalmente consagradas a la divinidad y excluidas del consumo humano.

La información, que depende exclusivamente de un controvertido pasaje de Ovidio, ha originado una multiplicidad de lecturas e interpretaciones –ciertamente no exentas de interés y originalidad, pero no siempre metodológicamente correctas– inherentes no solo a los *Lupercalia*, sino a la figura de Remo, a la de Rómulo y a la misma fundación de Roma.

En las siguientes páginas se intentará dar una solución al tema ofreciendo una respuesta satisfactoria a tres simples preguntas: ¿Los *Luperci* realmente se alimentan de los *exta*? ¿Lo hacen de todos los Lupercos o solo de uno de los dos grupos? ¿Por qué Remo en la narración ovidiana desempeña aquel papel de *victor* que le permite apropiarse de los *exta*?

LOS VERSOS DE LA DISCORDIA

Si bien me he referido varias veces a la historia contada por Ovidio sobre el conocido episodio de la juventud de Rómulo y Remo, es preciso volver brevemente a exponerla.

Mientras los gemelos, después de haber sacrificado una *capella* a Fauno en el *Lupercal*, practicaban ejercicios físicos (en espera de que las carnes sacrificiales se asaran), una banda de ladrones robó el ganado⁴⁶⁷. Inmediatamente, sin siquiera tener tiempo para vestirse, la *turba pastoralis* se dividió en dos filas capitaneadas por Rómulo y Remo, y se lanzó, en direcciones opuestas, en busca de la propiedad robada. El ganado fue hallado por *Remus*, que fue quien primero regresó triunfalmente al *Lupercal*.

En este punto comienza la parte de la historia que nos más interesa:

Ut rediit, veribus stridentia detrahit exta

atque ait 'haec certe non nisi victor edet'.

dicta facit, Fabiique simul. venit inritus illuc

Romulus et mensas ossaque nuda videt.

risit, et indoluit Fabios potuisse Remumque

⁴⁶⁷ El motivo del robo del ganado estaba ya presente en Acilio (Plut. *Rom.* 21.9).

vincere, Quintilios non potuisse suos.

Forma manet facti: posito velamine currunt,

*et memorem famam quod bene cessit habet.*⁴⁶⁸

Los versos citados representan, en palabras de North, “a very curious story, raising real problems about the relationship between the ritual and the myth”⁴⁶⁹.

El núcleo del problema, centrado en la relación entre poesía y ceremonia, estriba, particularmente, sobre dos cuestiones, estrechamente conectadas a la ritualidad del banquete: 1. La ingestión de los *exta* 2. Los participantes del banquete y la ubicación temporal del mismo dentro de la secuencia ritual.

Aclarar, también solo en parte, los versos ambiguos de Ovidio es imprescindible para comprender la naturaleza de los *Lupercalia*.

¿EXTA?

Extā es un término técnico que designa aquellas partes de la víctima (corazón, pulmones, vesícula biliar, peritoneo y, sobre todo, hígado –sede de la vida–) en Roma estrictamente reservadas (excepto en unos casos muy especiales) a la divinidad⁴⁷⁰. La cuidadosa división y distribución de la víctima sacrificial es un marcador cultural en el que, por un lado, se manifiesta materialmente toda la alteridad entre seres humanos y seres divinos, y, por el otro, se revela una de las peculiaridades de la identidad religiosa romana, que en este aspecto difiere sensiblemente de la griega: en la concepción griega del sacrificio (que repite, renueva y reactualiza el gesto primordial de Prometeo) los órganos internos generalmente se distribuían entre los participantes (si bien se podía ofrecer una porción a la divinidad)⁴⁷¹.

⁴⁶⁸ Ov. *Fast.* 2.373-380. En v. 379, el *fama* de los manuscritos ha sido enmendado como *forma*.

⁴⁶⁹ North 2008a, p. 153. Muchos aspectos del dictado ovidiano se han analizado en detalle previamente (la carrera en direcciones opuestas; la desnudez; las risas). Sobre una análisis de las distintas versiones acerca de la relación entre *Lupercalia* y gemelos, *vid.* Ulf 1982; Marchetti 2002; Martínez-Pinna 2013.

⁴⁷⁰ Paul. *Fest.* p. 69 L.: *Extā dicta, quod ea dis prosectur, quae maxime extant eminentque*. La etimología propuesta por Festo (de Verrio Flaco) deriva *extā* del verbo *extare*, indicando así las partes más eminentes y valiosas de la víctima. Los *extā*, antes de ser colocados, cortados, sobre el fuego del altar (llamas como un medio de paso de la dimensión terrenal a la divina), eran hervidos en una marmita (en *olla* o *aula*, de donde proviene *aulicocta*) o, en el caso de las víctimas pequeñas, asados –como en nuestro caso– en pinchos. Sobre los momentos específicos y las acciones específicas que caracterizan el acto de sacrificio, *vid.* Scheid 2005a; Prescendi 2007. Los *extā* representan a la fuerza vital de la víctima sacrificial. Macrobius. *Sat.* 3.5.1: *Cum enim Trebatius libro primo de religionibus doceat, hostiarum genera esse duo, unum, in quo uoluntas dei per extā disquiritur, alterum, in quo sola anima deo sacrat, unde etiam haruspices animales has hostias uocant, utrumque hostiarum genus in carmine suo Vergilius ostendit*.

⁴⁷¹ Sobre estos temas, abundantemente estudiados, recuerdo, además de las numerosas contribuciones escritas y recopiladas por Grottanelli –no limitadas al mundo antiguo– (Grottanelli - Parise - Solinas 1984; Grottanelli - Parise 1988; Grottanelli 1999), entre las que destacan Santini 1998 y Scheid 1988, también a Détienné - Vernant 1979; Prescendi 2007. Sobre el tratamiento de los *splanchna* en el sacrificio griego, Van Straten 1995, pp. 131-133.

Ovidio no solo constituye un *unicum* (constatación que de por sí invita a una cierta precaución interpretativa), sino un *unicum* extremadamente ambiguo: a los *exta* se asocia *ossa nuda* (expresión que evidentemente no tiene nada que ver con las entrañas).

Antes de aventurar una posible solución, y para evitar construir hipótesis indebidas sobre las bases inestables de la terminología ovidiana, es preciso resaltar y analizar los posibles escenarios que se pueden deducir del texto, reducibles a tres.

Posibilidad 1: Ovidio con *exta* podría haber indicado, como lo hará más adelante en otro contexto (2.172), las partes de la víctima generalmente excluidas del banquete humano, refiriéndose de este modo a una práctica ‘real’ (consumo integral de la víctima sacrificial: *exta* y *viscera*)⁴⁷² que encuentra, en rituales ordinarios, una confrontación parcial con el culto hercúleo⁴⁷³ (los otros casos atestiguados por las fuentes de consumo humano de *exta* son extra-ordinarios)⁴⁷⁴.

Posibilidad 2: Ovidio podría, ante la falta de confirmación promovida por otros relatos, haber inventado la manducación de los *exta* que, por lo tanto, no sería una práctica atribuible a la realidad ritual, sino simplemente una variante del mito.

Posibilidad 3: Según la brillante hipótesis de Frascchetti, Ovidio podría haber indicado con *exta* solo la carne (la de los *ossa nuda* que Rómulo encontró a su regreso) designando, a pesar de la ambigüedad de la terminología adoptada, una modalidad sacrificial ‘normal’. Frascchetti señala acertadamente que el término *exta* en muchas ocasiones asume un valor más extenso (califica no “soltanto le viscere ma indubbiamente anche le carni dell’animale sacrificato”)⁴⁷⁵: desde esta perspectiva, ni Remo ni los Fabios, en el mito y en el ritual, se habrían alimentado de las partes normalmente reservadas para los dioses⁴⁷⁶.

⁴⁷² Serv. ad Aen. 6.253: *nam viscera sunt quicquid inter ossa et cutem est: unde etiam visceratio dicitur*; ad Aen. 1.211: *viscera non tantum intestina dicimus, sed quicquid sub corio est, ut ‘in Albano Latinis visceratio dabatur’ id est caro*. Esta definición fue más tarde retomada y ampliada por Isidoro (*Etym.* 11.1.116).

⁴⁷³ Liv. 1.7.12; Dion. Hal. *Ant. Rom.* 1.40.3-4; Serv. ad Aen. 8.269; *OGR* 6-8; Macrobian. *Sat.* 3.6.14; Fest. p. 270 L.; Serv. Dan. ad Aen. 8.270. Fabre-Serris 2013 investiga la similitud entre Ovidio y la instauración del culto hercúleo en el libro 8 de la Eneida.

⁴⁷⁴ Sobre el consumo de *exta*, vid. Hubaux 1958, pp. 233-236; Alföldi 1974, pp. 141-150; Briquel 1980; Ginzburg 1989, pp. 241-242; Prescendi 2007; Prescendi 2007b (con un análisis completo de las fuentes). No es comparable con el nuestro el famoso episodio (Liv. 5.21.8; Plut. *Cam.* 5.6-7) en que Furio Camilo se ‘limita’ a apropiarse de los *exta* y terminar el sacrificio (*exta prosequere*). Tampoco el caso de Velletri (Suet. *Aug.* 1.1) protagonizado por los *Octavii*: no presenta la consumación humana de *exta*. Solo aparentemente adherente al de Remo es el episodio de Silla transmitido por August. *De civ. D.* 2.24: el arúspice identifica una corona, signo de victoria, en el hígado de la víctima sacrificial y ordena a Silla de comerla. Sobre este último, Schilling 1962.

⁴⁷⁵ Frascchetti 2002a, p. 25. *Extā* como carne, por ejemplo, en Plauto (*Mil.* 712; *Poen.* 491; 804; *Stich.* 251) y Virgilio (*G.* 2.396; *Aen.* 8.183).

⁴⁷⁶ También North 2008a, p. 153: “it seems clear that the *exta* in question here are not simply the entrails, which ought to be dedicated to the gods not eaten by men, rather the word is being used in a more general and looser sense, as it sometimes is; it means the meat cooked on the spits, as is assured by the fact that Romulus and his Quintilii only find the bones left. That can hardly be the bones of the liver and heart”.

Descartando la segunda posibilidad (delineada solo por Porte y bastante vulnerable a la *novacula Occami*)⁴⁷⁷, las dos soluciones restantes, aunque profundamente divergentes, tendrían, en lo que concierne a la comprensión de la historia de Ovidio y al futuro de los gemelos, resultados exegéticos antitéticos solo si fuera verificable la impiedad implicada por el consumo de los *exta*, una eventualidad que me parece excluida en virtud del paralelo (interno a Roma) ofrecido por el Ara Máxima: no obstante el probable origen extranjero del culto del Ara Máxima⁴⁷⁸, las muchas similitudes entre el relato ovidiano y el *aition* del culto hercúleo apuntan tanto a un significado positivo de la toma sacerdotal de los *exta* como a un valor técnico del término, confirmando así sustancialmente la primera posibilidad⁴⁷⁹.

La manducación ritual de *exta* no representa en el panorama romano (e itálico) una práctica habitual⁴⁸⁰, pero nada prueba que fuera percibida como un sacrilegio o un signo de ‘primitivismo’. Su extraordinariedad debería leerse, sin confluir automáticamente en un esquema interpretativo apriorísticamente negativo, desde otra perspectiva: aunque falte la confirmación directa de las fuentes, podría designar un ritual de inversión, a través del cual se establece una forma de identificación (o de privilegiada proximidad) entre los *cultores* y la divinidad a quien está dedicado el sacrificio⁴⁸¹.

¿QUIÉN Y CUÁNDO?

Examinando la ubicación temporal y los participantes del ‘anómalo’ banquete, es inmediatamente necesario indicar cómo, según la opinión de unos cuantos estudiosos, la secuencia mítico-ritual presentada por el poeta y estructurada en tres momentos (sacrificio; carrera ‘agonística’; *exta* como

⁴⁷⁷ Porte 1984.

⁴⁷⁸ Al menos Van Berchem 1967; Marcos Casquero 2002; Torelli 2006; Coarelli 2009. Me propongo volver sobre el argumento.

⁴⁷⁹ En las páginas anteriores ya se ha propuesto una derivación de la estética de los *Luperci* de la de los sacerdotes de Hércules. En la misma senda, de Hércules a los *Luperci*, creo que se deben explicar las similitudes en Ovidio. Contraria es la opinión de Vé 2018, p. 172: “Cela dit, dans l’étiologie des deux cultes, l’explication de l’exclusion de l’un des groupes de la consommation des *exta* est à tel point similaire que l’on est forcé de lui supposer une origine commune. Or étant donné l’importance et la grande antiquité des Lupercalia et de la légende romulienne, il nous semble nécessaire de supposer que c’était l’étiologie romulienne qui, sous une forme modifiée, fut utilisée pour expliquer pourquoi à l’*Ara Maxima*, tout comme aux Lupercalia, seul l’un des deux groupes sacerdotaux avait le droit aux *exta*. Si cette hypothèse est la bonne, on devra penser que l’étiologie justifiant l’exclusion des Pinarii n’était rien d’autre qu’une explication artificielle, empruntée aux traditions lupercaliales, d’un fait cultuel superficiellement similaire au sacrifice lupercal, datant d’une époque où les Romains ne s’expliquaient plus les procédés du sacrifice à l’*Ara Maxima*”.

⁴⁸⁰ Para el Ara Máxima la ingestión de *exta* se explica cómo práctica ‘exótica’, con las *σπάγγα* reservadas, según los hábitos helénicos, a los hombres.

⁴⁸¹ Prescendi 2007.

premio para los ganadores) seguiría el orden real de la ritualidad de los *Lupercalia*, con consecuencias exegéticas significativas⁴⁸².

¿Ilusión moderna?

Si con respecto al ‘menú’ del banquete, la singularidad de Ovidio no puede ser confirmada ni negada, en lo que concierne a los protagonistas y a la secuencia de los eventos, la ordenación temporal está claramente desmentida por otros testigos, especialmente por Valerio Máximo, quien explícitamente coloca la carrera después del binomio constituido primero por el sacrificio y luego por un banquete, ‘deleitado’ con copioso vino, en el que participa la totalidad de los sacerdotes (se note, también, cómo la división de la *turba pastoralis* parece tener lugar solo al final del festín)⁴⁸³.

La misma imagen es corroborada por Cicerón cuando insinúa, con intento desacreditador, la embriaguez de los *Luperci*⁴⁸⁴: ya que en una secuencia ritual ‘normal’ el consumo de vino es inseparable del de la carne (a la *immolatio* de la víctima y a la cocción de carne y *exta*, sigue primero el ‘banquete’ de la divinidad, luego el de los hombres)⁴⁸⁵, la carrera de *Luperci ebrii* confirma el orden de Valerio Máximo y, por lo tanto, la prioridad del banquete con respecto al *currere* (el banquete, a su vez, es obviamente precedido por el sacrificio, elemento ritual inseparable de otros dos: la marca en la frente de los dos jóvenes con el cuchillo sacrificial aún sangriento; el corte de la piel del macho cabrío en tiras)⁴⁸⁶.

Si a esto le sumamos que también el ‘ayuno’ de uno de los grupos de sacerdotes, no reflejándose en otras fuentes, no solo parece muy sospechoso sino que contradice a Valerio

⁴⁸² Para algunos, sería la ‘cristalización’ ritual de una carrera iniciática a la que correspondería, en época histórica (tanto en el mito como en el ritual), un equipo ganador (el de los *Fabii* de Remo) y un equipo perdedor (el de los *Quintilii* de Rómulo). Sarcásticamente, Porte 1984, p. 287: “fallait-il au contraire que les Luperques Quintilii s’appliquassent à perdre la course annuelle, pour respecter l’archétype historique?”. Entre los que aceptan a Ovidio, Rose 1932-1933 p. 392: “Quod autem Fabios quodammodo Quinctiis vel Quinctiliis superiores fuisse alii aiunt, alii negant, ego vix crediderim Ovidium fabulam narraturum fuisse, nisi aliquam huiusmodi causam habuisset; nec me fugit in sacris Herculis quae ad Aram Maximam fiebant, Potitios nec Pinarios epulandi ius habuisse.”; Piccaluga 1962 (p. 52: “si può dedurre che, molto probabilmente, la corsa dei luperci aveva come meta il raggiungimento e la consumazione degli *exta* da parte del vincitore”); North 2008b, (p. 154: “*Forma* would imply something far broader in the sense of a re-presentation of the actual triumph of Remus in the race. The question is how much is needed to make sense of the deliberate Ovidian recalling of the ritual in the context of his story. Just the existence of the two groups of Luperci seems quite inadequate to explain what he means, though no doubt the story does provide an *aition* for the existence of the two groups of runners. A hypothetical explanation has been suggested: that in the performance of the ritual, the Fabii always consumed a share of the sacrificial meat, while the Quintilii were not allocated one and that the story is an attempt to explain the apparent anomaly”). Capdeville 1993 interpreta el componente competitivo de los *Lupercalia* como un sistema de designación de soberanía.

⁴⁸³ Val. Max. 2.2.9: *facto sacrificio caesisque capris epularum hilaritate ac vino largiore provecti, divisa pastorali turba, cincti obvios pellibus immolatarum hostiarum iocantes petiverunt*.

⁴⁸⁴ Cic. *Phil.* 3.5.12.

⁴⁸⁵ Prescendi 2007.

⁴⁸⁶ Como vimos, Scholz 1981, pp. 302-304 propone, basándose principalmente en Butas (Plut. *Rom.* 21.9) y Ovidio, un orden ‘curioso’ de la ritualidad: sacrificio; imposición del cuchillo a los dos jóvenes; carrera; limpieza y risas de los dos jóvenes.

Máximo⁴⁸⁷, podemos razonablemente concluir que Ovidio ha elaborado una etiología propia de los *Lupercalia* (al menos en lo que atañe a los dos aspectos en cuestión: temporalidad y protagonistas), considerablemente alterada con respecto a la ritualidad anualmente repetida, “une intervention personnelle d’Ovide dans le récit”⁴⁸⁸ que pretende una explicación⁴⁸⁹.

REMO VENCEDOR: ¿TRADICIÓN O INNOVACIÓN?

La imagen de un Remo ganador y titular de una cierta superioridad sobre Rómulo “embarrasse grandement”⁴⁹⁰ y ha recibido, previsiblemente, las interpretaciones más dispares. Entre ellas, es obligado mencionar al menos las hipótesis, distantes de aquéllas que se propondrán aquí, desarrolladas por Schilling y Briquel.

El primero, que insiste en el carácter sagrado y el destino divino de los *exta*, reconoce en el banquete arrogante de Remo una especie de ‘pecado original’ del cual, en última instancia, depende la desaprobación divina (“à partir de ce moment Rémus devient un réprouvé”)⁴⁹¹ y el final trágico del mismo Remo, y especularmente el destino como *conditor* de Rómulo⁴⁹².

Briquel, que inserta el episodio en el proceso de diferenciación progresiva de los gemelos (con el paso de la marginalidad de un mundo caótico –en el que permanece y ‘reina’ Remo– al orden de la Urbe –en la que reina Rómulo–)⁴⁹³, interpreta la apropiación de los *exta* como signo de la

⁴⁸⁷ Acepta acríticamente el dictado ovidiano Vé 2018, p. 164: “En effet, si, dans la réalité cultuelle, les *Fabiani* n’avaient pas consommé les *exta*, on voit mal comment Ovide, ou plutôt les auteurs et les traditions qu’il reprenait, aient pu concevoir l’épisode du Rémus dévoreur d’*exta*. Autrement dit, la consommation des *exta* par un groupe déterminé des Luperques était la donnée première, donc une pratique cultuelle réelle, qui fut ensuite associée, sans doute à une époque fort ancienne, à la figure de Rémus”. No aclara cuales autores y cuales tradiciones estarían a la base de Ovidio...

⁴⁸⁸ Porte 1984, p. 293: cree que la manducación de *exta* también es una innovación de Ovidio.

⁴⁸⁹ Lo afirmado, sin embargo, no implica una devaluación total del dictamen ovidiano: Ovidio suele ‘jugar’ a descomponer y recomponer los elementos reales del ritual en un cuento etiológico muy personal, no inventado pero con una *ratio* que necesita ser descifrada. El *risit* de Rómulo, por ejemplo, alude casi seguramente a la risa de los dos jóvenes de Plut. *Rom.* 21.6-7: Ovidio desmonta y saca un elemento de la cadena ritual, para luego volverlo a colocar de manera diferente y original en el *aition*. Probablemente aplica el mismo procedimiento a los *exta*.

⁴⁹⁰ Porte 1984. La prioridad de Remo encuentra un antecedente, si bien en un contexto diferente, en la versión de Elio Tuberón (en Dion. Hal. *Ant. Rom.* 1.80.2) en la que Remo es víctima de la emboscada porque precede a las otras dos bandas: aunque haya sido también interpretado como un elemento ritual, debería evaluarse más simplemente como un recurso narrativo para justificar la captura de *Remus*. Ni siquiera lo interpretaría como “la trace de la supériorité de Rémus”, tal como propuesto por Ver Eecke 2010, que explica la variante de Elio Tuberón como un intento de conciliar el dato mítico de la superioridad de Remo con las más recientes tendencias pro-romuleas (p. 33: “Il s’agit là d’une innovation caractéristique de l’annalistique récente, destinée à concilier un élément mythique, désormais incompris, avec la vulgate pro-romuléenne: dans la nouvelle version en effet, l’infériorité du futur fondateur de Rome à la course s’est finalement révélée positive, puisqu’elle a permis son salut, tandis que la supériorité momentanée de Rémus a entraîné sa perte”).

⁴⁹¹ Schilling 1960, p. 193.

⁴⁹² Schilling 1960. Rómulo estaría, bajo esta perspectiva, exento de culpa por un fratricidio esencialmente justo.

⁴⁹³ Muy difundida es la idea de la ‘supremacía’ de Remo en la etapa de formación previa a la fundación: la prioridad de Remo estaría vinculada a la dimensión salvaje y pre-cívica. Esta idea se basa esencialmente en un par de indicios (en realidad bastante débiles): la fórmula, canónica, *Remus et Romulus* y la calificación de Rómulo como *Altellus*. Paul. Fest.

‘afirmación’ de un estilo de vida salvaje que, como tal, solo puede triunfar en un momento anterior a la codificación de aquellos límites y distinciones sobre los cuales se estructura la correcta relación dialéctica hombre-divinidad y hombre-hombre: el anclaje a la dimensión del ‘todavía in-civil’ causa y ratifica la autoexclusión de Remo, consagrado irreparablemente y para siempre al exterior del mundo urbano⁴⁹⁴.

Estas lecturas, si bien indudablemente ingeniosas, no del todo equivocadas y ampliamente aceptadas (especialmente la de Briquel)⁴⁹⁵, no están exentas de críticas.

En particular, por un triple orden de motivaciones: el valor, rígidamente negativo, atribuido a *exta* –“la signification éventuellement positive de la manducation des *exta* nous paraît faire problème”–⁴⁹⁶ (la comparación con las reglas rituales del Ara Maxima es más esclarecedor que la correlación, a menudo evocada, con la actitud como *contemptor dei* de Mezencio); la poca atención otorgada a la relación entre el *aition* ovidiano y el ritual ejecutado en la realidad (con las diferencias capitales que surgen de la comparación entre Ovidio y las otras fuentes); *last but not least*, la poca

p. 6 L.: *Altellus Romulus dicebatur quasi altus in tellure uel quod tellurem suam aleret; siue quod aleretur telis; uel quod a Tatio Sabinorum rege postulatus sit in conloquio pacis et alternis uicibus audierit locutusque fuerit. Sicut enim fit diminutivum a macro macellus, a uafro uafellus, ita ab alterno altellus*. Entre los partidarios de la subordinación originaria de Rómulo, *vid.* Kretschmer 1909; Puhvel 1975; Ver Eecke 2009. Un eco de *Romulus* como *Altellus* parece estar presente también en Ovidio (*Fast.* 2.386: *ex istis Romulus alter erit*).

⁴⁹⁴ Briquel 1980. Explica la manducación de los *exta* como (p. 292) “un refus de l’humanité et des limitations qui la caractérisent. Celui qui l’accomplit se met en-dehors de la communauté des hommes, il assume un caractère sacré qui le rapproche des dieux”, y (p. 293) la “négation du rituel normal du sacrifice par lequel est précisément posée la séparation du monde des hommes et de celui des dieux, chacun étant figé dans son rôle spécifique”. El estudioso francés ha vuelto varias veces sobre el tema: Briquel 1983; Briquel 1990; Briquel 2002; Briquel 2017; Briquel 2018. En la misma línea interpretativa, también Ver Eecke 2009. Antes, Corsano 1977, según la cual la victoria de Remo indica “la négation du monde jovien par le monde luperéal”.

⁴⁹⁵ Prescendi 2007b, p. 90: “Con il loro gesto, dunque, Remo e il suo gruppo non solo si rifiutano di compiere un atto pio verso il dio Fauno, negandogli l’offerta che gli spetta. Ma rifiutano anche le buone regole del vivere in società, mangiando quello che avrebbero dovuto spartire con tutti i compagni ... la degustazione della carne sacrificale da parte di Remo è dunque un segno del suo modo di essere primitivo, incivile e selvaggio”. Según Vé 2018, los dos grupos de *Luperci* encarnan, en una ritualidad estructurada sobre la manducación de los *exta*, la oposición civil-incivil, en el mito característica, respectivamente, de Rómulo y Remo. Vé 2018, p. 179: “Selon nous, comme les *Quintiliani* n’avaient pas le droit aux *exta*, on peut supposer que, contrairement aux *Fabiani*, ils n’entraient pas intégralement dans le monde sauvage, mais restaient dans l’entre-deux du civilisé et du sauvage et ainsi conservaient encore un lien avec le monde civilisé dont l’existence était justement assurée par le partage traditionnel de la victime sacrificielle qu’ils avaient respecté ... les *Quintiliani* assuraient l’ultime lien avec le monde civilisé ... Cette opposition fonctionnelle des *Fabiani* et des *Quintiliani* résout également le problème de la dualité de la sodalité lupercale: il y avait deux groupes lupercaux, non pas parce que, comme le voudrait l’interprétation historisante, l’un des groupes aurait représenté la communauté palatine, l’autre la communauté du Quirinal, mais parce que chaque groupe avait une fonction rituelle précise, les *Fabiani* faisant entrer en ville les forces sauvages, les *Quintiliani* veillant à ce que ces dernières n’y restassent pas à demeure”. Ya se ha juzgado, en la parte dedicada a los dos grupos, como poco convincente la explicación de la dualidad luperéal en términos de oposición entre orden y desorden, civil e incivilizado, naturaleza y cultura, etc.

⁴⁹⁶ Briquel 1980, p. 271.

consideración prestada a los Fabios, unidos a Remo (*Fabiique simul*) de un destino común (de ‘maldición’ o permanencia en el *Wildnis*, según los dos estudiosos franceses)^{497 498}.

Reafirmando que Ovidio, a la luz de los otros y poco afines relatos, no tenía la obligación narrativa de insertar a Fabios y Quintilios (ausentes en otras versiones), ni de presentar a un *Romulus* frustrado (los gemelos colaboran en otras versiones), la singularidad de la exposición del poeta se puede explicar convenientemente solo de dos maneras: o asumiendo que Ovidio haya preservado una versión ‘arcaica’ (y más adherente al rito)⁴⁹⁹, hipótesis que ya se ha descartado, o, antiéticamente, atribuyendo al poeta la elaboración de la versión más ‘innovadora’ de las que se han conservado, posibilidad que considero preferible.

Principalmente apuntan en esta dirección, como hilo con que deconstruir y aclarar la historia ovidiana y las razones de la ‘innovación’, los *Fabii, gens* entre las más influyentes de toda la historia de la República a la cual pertenece Paullus Fabius Maximus (cónsul en 11 a.C.), patrón del poeta y destinatario de algunas de las cartas escritas del Ponto⁵⁰⁰.

No solo es natural presumir que Ovidio, dada la amistad con Paullus Fabius Maximus, evitaría proporcionar (innecesarios) detalles perjudiciales para la familia patricia (habría sido suficiente no mencionarla...), sino que, por el contrario, es sensato conjeturar que toda la narración haya sido elaborada precisamente en virtud del vínculo con una *gens* representada como heroica, noble, generosa y valiente (hasta el punto de empujarse al sacrificio extremo para salvar a la *Urbs*)⁵⁰¹, para o también para los *Fabii*⁵⁰², la única familia, como recuerda Barchiesi, que gozaba en los *Fasti* del

⁴⁹⁷ Sobre la relación entre *Fabii*, Fauno y *Wildnis*, *vid.* Montanari 1973.

⁴⁹⁸ Escasamente persuasiva resulta también la explicación de la reacción de *Romulus* (el fundador *indoluit* por no haber ganado, y no ciertamente por el gesto sacrílego de la manducación o por el acto incivil de la inicua distribución...).

⁴⁹⁹ Meurant 2000a, pp. 90-91: “l’auteur des *Fastes* est seul à préserver ce qui semble être la trame originale de l’épisode: une scène où Rémus agit en *uictor*... Seule une raison impérieuse peut expliquer ce déni de la version officielle: son archaïsme plutôt que son insertion à date récente”. Ver Eecke 2010, p. 33: “Le fait que le récit ovidien des Lupercales soit hétérodoxe n’est pas nécessairement synonyme de licence poétique et il faut, selon nous, inverser la perspective: plus que les vers d’Ovide, c’est la version de Q. Aelius Tubero et la vulgate, que reflètent les récits de Tite-Live et de Denys d’Halicarnasse en particulier, qu’il faut considérer comme des innovations”.

⁵⁰⁰ Sobre la conexión con Paullus Fabius Maximus: Syme 1978; Syme 1986. También Porte 1984.

⁵⁰¹ En el contexto de la relación entre Ovidio y los Fabios, hay que considerar también la aparente anomalía de la fecha de la caída de los 300 Fabios al Crémora, que el poeta de Sulmona inscribe al 13 de febrero contra la *communis opinio* que la colocaba el 18 de julio, día de la derrota de Alia. Sobre esto, Lefèvre 1980, Fraschetti 1998 y los múltiples trabajos dedicados al *dies Cremerensis* por Richard (Richard 1988a; Richard 1988b; Richard 1989a; Richard 1989b; Richard 1989c; Richard 1989d; Richard 1990; Richard 1992). Evidentemente no se trata, como se suele afirmar, de un error o de una invención del poeta, cuya acribia era tal que consultaba, si necesario, incluso *fasti peregrini* (*Fast.* 3.87: *Quod si forte vacas, peregrinos aspice fastos*). Sospechosa es, por el contrario, la sincronía entre *clades Cremerensis* y *clades Alliensis*, probablemente debida a un deseo de la *gens Fabia* de ocultar sus responsabilidades –el jefe del ejército romano era un Fabio– en el desastre gálico (cubriéndolas con un ‘martirio’ para la patria). Recientemente, sobre la fecha, Robinson 2011, p. 195. Para la coincidencia con las fiestas de Fauno y para la hipótesis de que Fauno sea el dios gentilicio de los Fabios, *vid.* Montanari 1973, pp. 128-143. Sobre los Fabios en la tradición analítica, *vid.* Arcella 1995. Sobre los Fabios en Ovidio, *vid.* también Harries 1991; Murgatroyd 2005; Fabre-Serris 2013.

⁵⁰² Ya Otto 1909 vio en la historia contada por Ovidio una clara preferencia acordada a los *Fabii*.

privilegio de asociar su nombre con la historia más antigua de Roma, un honor con el cual encomiar directamente al influyente Paullus Fabius Maximus⁵⁰³.

EXÉGESIS

Escribe Danielle Porte: “si l’on exclut les nécessités historiques, religieuses, littéraires, il ne reste que les préoccupations politiques pour justifier cette entorse à la tradition”⁵⁰⁴.

En mi opinión, una correcta lectura debería, después de abandonar respecto a los *exta* las visiones apriorísticamente negativas (resultado de las especulaciones modernas) y aquellas (opuestas) derivadas de la atribución a los *exta* de un significado genérico de ‘garantía de victoria’ (Remo sigue siendo el emblema de los vencidos...) ⁵⁰⁵, contextualizarse en el presente, ‘dialogar’ con la contemporaneidad. Y también debería evitar aquellas interpretaciones de signo marcadamente anti-augusteo, modeladas sobre la superposición acrítica *Romulus-Augustus* (las reprimendas a Augusto, si y cuando presentes, se filtran a través de la lente de la ironía) ⁵⁰⁶, y tener en cuenta, además de la relación entre Ovidio y los Fabios, la ambigua relación entre Ovidio y Augusto ⁵⁰⁷, y la igualmente ambigua relación entre Augusto y Rómulo: el *Princeps*, como nuevo fundador, se eleva detrás de la figura de Rómulo, una especie –simplificando al máximo– de su *alter ego* mítico-histórico (no solo y no tanto en los *Fasti*, sino más general en toda la producción literaria e iconográfica contemporánea) ⁵⁰⁸, ‘modelo’ al que inspirarse y a través del cual legitimarse, pero también modelo que puede ser mejorado e incluso superado ⁵⁰⁹.

La interpretación del pasaje depende, dado el marcado valor histórico-político que tendemos a atribuirle, sobre todo (o completamente) de su datación, vinculada, a su vez, al exilio del poeta.

⁵⁰³ Barchiesi 1994.

⁵⁰⁴ Porte 1984, p. 294.

⁵⁰⁵ Porte 1984, p. 296: “la nourriture divine source de victoire”. Previamente Hubaux 1958, pp. 221-239, 279-285.

⁵⁰⁶ Las lecturas que insisten en un desacuerdo, ni siquiera velado, entre Augusto y Ovidio no son totalmente convincentes. Entre los defensores de esta perspectiva interpretativa, *vid.*, aunque con diferentes matices, Holleman 1973a; Porte 1984; Maleuvre 1997. El caso de Porte 1984 es emblemático, porque contrasta con lo que afirmado por la misma estudiosa en otras publicaciones, por ejemplo, en Porte 1985.

⁵⁰⁷ Para algunos, Ovidio con sus obras intentaría congraciarse con Augusto; para otros lo criticaría. Las diversas posiciones en Gosling 2002, pp. 51-52. Un enfoque menos dicotómico en Feeney 1992; Barchiesi 1994.

⁵⁰⁸ Sobre la documentación literaria, numismática e iconográfica: Krämer 1965; Alföldi 1951; Zanker 1988.

⁵⁰⁹ Sobre Rómulo-Augusto y, antes, Rómulo-César, *vid.* al menos (la bibliografía es muy vasta), Scott 1925; Gagé 1930; Burkert 1962; Porte 1984; Evans 1992, pp. 92-103; Barchiesi 1994, pp. 152-164; Ver Eecke 2009; Neel 2014. Insiste en un Rómulo ovidiano negativo, un “bellicose primitive”, Hinds 1992. La idea del modelo superable y superado es particularmente evidente en Ov. Fast. 2.133-144: *Romule, concedes: facit hic tua magna tuendo / moenia, tu dederas transilienda Remo. / te Tatiis parvique Cures Caeninaque sensit, / hoc duce Romanum est solis utrumque latus; / tu breve nescioquid victae telluris habebas, / quodcumque est alto sub Iove, Caesar habet. / tu rapis, hic castas duce se iubet esse maritas; / tu recipis luco, reppulit ille nefas; / vis tibi grata fuit, florent sub Caesare leges; / tu domini nomen, principis ille tenet; / te Remus incusat, veniam dedit hostibus ille; / caelestem fecit te pater, ille patrem*. Neel 2014, p. 160: “Criticism of Romulus can be praise of Augustus when the princeps is marked as an improvement on the model”.

La opinión más comúnmente considerada, a pesar de que la veracidad del exilio es cíclicamente cuestionada⁵¹⁰, es la que contempla que Ovidio abandonó Roma obligado el 8 d.C. o al comienzo del 9 d.C.⁵¹¹, y también es generalmente aceptado que nuestros versos pertenezcan a la redacción anterior al exilio (para Porte 1984, incluso constituirían la causa del alejamiento de Ovidio)⁵¹². Al mismo tiempo, sin embargo, sabemos bien que Ovidio continuó elaborando el texto, ampliando la obra y retocando el material escrito anteriormente: la dedicación a Germánico, así como las referencias, en el primer libro, al templo en honor de Concordia, a Livia como *Iulia Augusta* y a la victoria del mismo Germánico sobre los *Germani* son todas fechables después del 10 d.C.⁵¹³

Del mismo modo que en las ocasiones anteriores, también esta vez se propondrán alternativas exegéticas, en particular dos soluciones diferentes estrechamente relacionadas con el discriminante cronológico establecido por la salida hacia Tomis: una propuesta principal modulada en una temporalidad *ante* exilio y una que se ofrecerá casi a modo de juego, construida sobre una datación *post* exilio.

Siguiendo la cronología ‘tradicional’ –*ante* Tomis– podríamos ver en la victoria de Remo con el relacionado ‘premio’ un simple expediente con que principalmente celebrar la victoriosa *gens* (y, en el caso de que se aceptara el valor técnico de *exta*, un cuento etiológico, modelado sobre el del Ara Máxima, para explicar el dato ritual). Por otro lado, la derrota o, mejor dicho, la ‘no victoria’ del futuro fundador podría evidenciar, a través de la imagen de un Rómulo ‘imperfecto’ (el egoísmo y la codicia de Remo, aunque atenúen el fracaso de Rómulo, no eliminan la fallida victoria), el mayor espesor de Augusto, un *Romulus* 2.0, o, según una perspectiva diferente, podría ilustrar un ejemplo de ese ingenio irónico y picante que distingue a Ovidio, utilizado aquí para criticar, detrás de un Rómulo prototipo del “bellicose primitive” (que se resiente –*indoluit*– por no haber obtenido la victoria), quién en Rómulo pretendía reconocerse⁵¹⁴ (los dos planos –conmemorativo y mordaz– no

⁵¹⁰ La bibliografía sobre el tema es inmensa. Un análisis de las diversas posiciones en Alvar Ezquerro 2010. Sobre las posibles causas del exilio y sobre la relación entre Ovidio y el poder: Barchiesi 1994; Knox 2001 McGowan 2009; y, recientemente y con una nueva hipótesis (seductora pero no del todo convincente), Maiuri - Vinci 2017.

⁵¹¹ Una posible datación del exilio al 9 d.C. es soportada sólo por Ov. *Pont.* 4.3.40: *Sexta relegatum bruma sub axe uidet*. La carta se refiere a la muerte de Augusto (14 d.C.): la mención del “sexto invierno” indicaría que el primero fue el del 9.

⁵¹² Si Syme 1978 estaba convencido de que la mayor parte de la redacción de los *Fasti* fuera anterior al 4 d.C., Williams 1978 propuso en cambio que la composición se insertara entre el *Ars Amatoria* y el exilio, entre el 2 y el 8 d.C.

⁵¹³ La dedicación del templo a Concordia tuvo lugar el 10 (*Fast.* 1.637-650); el título de *Iulia Augusta* atribuido a Livia (*Fast.* 1.536) debe ser posterior a la muerte de Augusto; Germánico celebró el triunfo sobre los *Germani* en el 17 (alusión a las victorias en *Fast.* 1.285-286). Sobre estos pasos *vid.* Green 2004; Robinson 2011, pp. 527-528.

⁵¹⁴ Hinds 1992, p. 129: “When Ovid ridicules Romulus, and portrays him as a bellicose primitive ... he is disrupting and bringing into disrepute an ideological image of old-fashioned Romanitas which Augustus Caesar has carefully claimed as his own”. P. 133: “This is indeed to give with one hand and to take away with the other. How much is praise of the princeps worth, when it is coupled with dispraise of the princeps’s chosen ideological prototype? With every couplet the figure of Augustus increases in majesty; and with every couplet the ground on which he stands is further cut away”.

solo no se excluyen necesariamente entre sí, sino que alimentan aquella deseada ambigüedad sobre que se articula el mensaje ovidiano).

De acuerdo con esta primera propuesta, Ovidio habría alterado la secuencia ritual para construir una nueva estructura narrativa con la cual, a lo neto de la ambigüedad que resulta del uso de la ironía, celebrar a los Fabios y su victoria (mítica y no ritual), y tratar sarcásticamente a Rómulo (ni siquiera deberíamos olvidar la imagen tardo-republicana de Rómulo, negativamente ‘implicado’ en las guerras civiles, protagonista de aquel primer fratricidio que luego se repitió al menos tres veces en el siglo anterior al Principado)⁵¹⁵.

Se trata de una solución equilibrada basada simplemente en la constatación de que el Rómulo Ovidiano es, citando el título de un trabajo de Stok, un “ambiguo Romolo”⁵¹⁶.

Danielle Porte, en su estimulante exégesis, si bien poco realista y viciada por errores a propósito del rol de los *exta* en el rito de los *Octavii* (contrariamente a la opinión de la estudiosa, nada autoriza a conjeturar el consumo humano de los *exta* por parte de miembros de la *gens*), tiene el innegable mérito de haber llamado la atención sobre la identidad entre los ‘frustrados’ compañeros de Rómulo y aquellos *Quintilii* protagonistas en negativo de la *clades Variana*, la tremenda derrota sufrida por Quintilio Varo en Teutoburgo en el 9 d.C.⁵¹⁷: tal vez sea una curiosa y fortuita (casi profética) coincidencia (esto obviamente sería el caso si se pudiera con seguridad fechar el pasaje antes de los hechos en cuestión), tal vez sea el resultado de un diseño narrativo unitario ideado posteriormente a la terrible *clades*.

Me limito, en una especie de *ludus* exegetico, a señalar cómo, si se plantease la hipótesis de una ubicación cronológica de los versos en un momento sucesivo no solo la derrota de Teutoburgo sino también la muerte de Augusto, y por lo tanto en un contexto temporal sincrónico a la dedicación de la obra a Germánico y a las súplicas enderezadas al mismo in *Epistulae ex Ponto* 4.8 (una de las últimas composiciones)⁵¹⁸, cuando se registra un cambio neto en la formulación de las demandas de

⁵¹⁵ Sobre el Rómulo tardo-republicano, *vid.* Neel 2014.

⁵¹⁶ Stok 1991.

⁵¹⁷ Porte 1984. Según la estudiosa, Ovidio apoyó públicamente la sucesión de Germánico, mereciéndose así el exilio: *Germanicus-Remus* en una especie de cena ritual habría consumido los *exta* que pertenecían a los *Octavii* para ‘tomar posesión’ de los *omina*. La idea, aceptada y esclarecida por Martin 1986, es claramente “troppo laboriosa” (definición de Pani 1992, p. 241, n. 36). La hipótesis de la Porte se basa en Suet. *Aug.* 1.1: *Gentem Octaviam Velitris praecipuam olim fuisse, multa declarant. Nam et uicus celeberrima parte oppidi iam pridem Octavius uocabatur et ostendebatur ara Octauio consecrata, qui bello dux finitimo, cum forte Marti rem diuinam faceret, nuntiata repente hostis incursione, semicruda exta rapta foco prosecuit, atque ita proelium ingressus uictor redit. Decretum etiam publicum extabat, quo cauebatur ut in posterum quoque simili modo exta Marti redderentur, reliquiaeque ad Octavios referrentur.* Los *Octavii* no consuman *exta* (*Marti redderentur*) y la anécdota simplemente explica la práctica de ofrecer a Marte *semicruda exta*. Vd. Prescendi 2007; Prescendi 2007b. El análisis de la estudiosa conduce a conclusiones opuestas con respecto a las desarrolladas por la misma: el gesto de Remo/Germánico sería, en este caso, un sacrilegio.

⁵¹⁸ Sobre Ovidio y Germánico, el proemio de los *Fasti* y el IV libro de *Epistulae ex Ponto*, Herbert Brown 1994; Subias-Konofal 2003; Green 2004; Fantham 2006; Galasso 2008; McGowan 2009; Rosati 2012; Myers 2014.

ayuda del poeta⁵¹⁹, se dilucidaría una serie de referencias simbólicas, construidas entre pasado y presente, mito e historia, cuya coherencia parecería proporcionar una especie de corte transversal de la turbulenta política contemporánea, teatro, en cuyo escenario actúan múltiples actores, al que tal vez el propio Ovidio, desde lejos, tiene la intención de asistir y ‘participar’⁵²⁰.

Sobre la curiosa coincidencia protagonizada por los Quintilios y sobre Germánico, no solo eje alrededor del que gira la reelaboración de los *Fasti* y del IV libro de las *Epistulae ex Ponto*, sino última (incumplida) esperanza de Ovidio de abandonar Tomis, se basa la segunda interpretación que propongo, construida, siempre en un marco que no carece de ambigüedad, a través de un juego de correspondencias atadas entre sí por el elemento narrativo del ganado robado a los gemelos, paradigma de las insignias imperiales caídas en manos de los rebeldes que aniquilaron las legiones de Quintilio Varo.

El primero de los tres estandartes no fue rescatado por Tiberio, enviado rápidamente entre la población germana⁵²¹, sino por Germánico en el 15⁵²² (el segundo fue recuperado en el 16, el tercero en el 41), año, celebrado por el mismo Ovidio, en que el senado otorgó al hijo adoptivo de Tiberio el honor (interpretado de diversas maneras en términos políticos)⁵²³ de desfilar triunfante por las calles de Roma: sin entrar en los meandros de una historia que se desarrolla con muchas facciones en juego entre el Tíber y el Rin, ¿sería posible ver en la recuperación del ganado por Remo una referencia del rescate de la primer águila imperial por parte de Germánico?

Dentro de un sistema de coordenadas en el que Rómulo corresponde, como de costumbre, al emperador ¿sería posible que en el ‘enigmático’ *risit et indoluit* esté oculta una estocada a Tiberio⁵²⁴, el nuevo Rómulo al que, no pudiendo gloriarse de las victorias del 15 (como lo hará con las sucesivas

⁵¹⁹ En el 14 d.C. se pasa del que Rosati 2012 p. 295 ha definido “mobilità dell’interlocuzione” (en la que las súplicas del poeta se dirigen a una pluralidad de personajes vinculados a la corte) al interlocutor único, Germánico.

⁵²⁰ Para un cuadro de la situación política a la muerte de Augusto, Salvo 2010; Valentini 2014.

⁵²¹ Inmediatamente después de la derrota de Varo, Tiberio fue enviado a Germania con la tarea principal de reorganizar el ejército. En un período de tres años marcado por incursiones y combates modestos, Tiberio no recuperó el terreno perdido ni las insignias imperiales. Para una evaluación de las acciones del futuro emperador, *vid.*, con visiones opuestas, Baker 1928 y Bogue 1978.

⁵²² Tac. *Ann.* 1.60.3; Cass. Dio 57.18.1.

⁵²³ Diversamente interpretadas son también las relaciones entre Tiberio y Germánico. Tácito, como se sabe, construye los dos primeros libros de sus *Annales* sobre el conflicto entre los dos. Sobre Germánico, *vid.* las monografías de Akveld 1961; Gallotta 1987; Powell 2013; las contribuciones en Bonamente - Segoloni 1987; Fraschetti 2000a. También Seston 1950; Pani 1966; Shotter 1968; Borzsák 1969; Rambaux 1972; Ross 1973; Bird 1973; Wankenne 1975; Rutland 1987; Pelling 1993; Devillers 1993; Williams 2009; Devillers 2012.

⁵²⁴ Sobre las relaciones no idílicas entre Ovidio y Tiberio, Knox 2001; Luisi - Berrino 2002; Luisi - Berrino 2008; Luisi - Berrino 2010.

cuando las guerras se combatirán bajo sus *auspicia*)⁵²⁵, no quedó sino reír sardónicamente y dolerse del éxito de Remo/Germánico?⁵²⁶

Y si realmente Ovidio aludiera a las empresas de Germánico, con la atribución a Remo de los *exta* que *non nisi victor edet* ¿el poeta quiso manifestar, en el turbulento trienio entre el 14 y el 16, el anhelo (casi una invitación a actuar) de un cambio político?

Dejando esta segunda propuesta, en cuya lógica no es tan importante la realidad histórica de los eventos ni la auténtica relación entre Tiberio y Germánico como la percepción y utilización por otros fines de los mismos, al nivel de ‘signos de interrogación’, me limito a reiterar nuevamente, a parte de la bondad o no de las soluciones profundamente diferentes que se han desarrollado (dos hipótesis más para agregar a la lista de las ya formuladas), lo que considero más susceptible de ser remarcado, es decir, la necesidad, una vez que se haya analizado el pasaje como narración politizada (de horizonte augusteo o tiberiano), de no sobre interpretar a Ovidio en una óptica religioso-ritual: si bien no sea exclusivamente un producto de la férvida imaginación de Ovidio, el *aition*, en parte elaborado sobre el esquema mítico del Ara Maxima, es, por lo tanto, especialmente un reflejo de la contemporaneidad.

Por lo que corresponde a la ceremonia religiosa, se puede, para concluir, afirmar que los *Luperci*, en su integridad y no solo los *Fabiani*, consumiesen los *exta*: una práctica inusual, pero no sacrílega, una inversión con respecto al uso normativo del sacrificar, que no es posible comprender sin haber previamente examinado y definido las divinidades destinatarias del sacrificio...

⁵²⁵ Sobre los *auspicia* de Germánico, decaídos con el cese del *imperium proconsulare* sancionado por el triunfo, Gallotta 1987. En el 16, Tiberio, bajo cuyos *auspicia* se llevaron a cabo las operaciones militares, fue aclamado *imperator* por las tropas.

⁵²⁶ ¿Ya está *in nuce* entre Tiberio y Germánico esa tensión, mixtura de miedo y envidia, que luego será ampliamente desarrollada por Tácito en los Anales? Por ejemplo en Tac. *Ann.* 1.52.1 se afirma, con referencia al 14, que Tiberio *bellica quoque Germanici gloriaangebatur*.

THE GOD OF THE *LUPERCAL*

El título del presente capítulo recuerda directamente el de un famoso artículo escrito por Wiseman en 1995 y, como en aquél, también las siguientes líneas abordarán la relación entre rito y divinidad. Como veremos, también se podría haber adoptado el título de una conocida novela de Luigi Pirandello, “Uno, nessuno e centomila”, puesto que a los *Luperci* se atribuye un ‘ejercito’ divino: *Faunus*, Pan, la loba que alimentó a los gemelos (*Luperca*), *Lupercus*⁵²⁷, *Inuus*⁵²⁸, *Februus*⁵²⁹, *Februarius*⁵³⁰ e *Iuno* (ahora como *Februata* y ahora como *Lucina*)⁵³¹.

En aquella enorme confusión que envuelve los *Lupercalia*, es Fauno, tanto en las fuentes antiguas como en las especulaciones modernas (raro caso de *reductio ad unum* exegética) el dios más acreditado como destinatario del sacrificio cabruno⁵³², *Fauni sacra* en los celeberrimos versos de Ovidio⁵³³.

Tal atribución, también en caso de que se pudiera aceptar (más adelante veremos si puede subscribirse o no, y de qué manera y cuándo), no eliminaría las nieblas que circundan la prehistoria de los *Lupercalia*, sino que agregaría incertidumbre a la incertidumbre, siendo Fauno, contrariamente a la simplificadora *communis opinio*, un dios de ni fácil ni inmediata comprensión, y de cuya descolorida imagen pre-helenizada sabemos muy poco.

Las siguientes páginas constituirán un viaje entre las divinidades atribuidas al *Lupercal* y, al mismo tiempo, un viaje dentro de las fases más antiguas de la religión de Roma.

⁵²⁷ *Luperca*: Arn. *Adv. nat.* 4.3. La loba de los gemelos recibe honores divinos en Plut. *Rom.* 21; Lactant. *Div. inst.* 1.20.2. *Lupercus*: Just. *Epit.* 43.1.7.

⁵²⁸ Liv. 1.5.2.

⁵²⁹ Lydus, *Mens.* 4.25.

⁵³⁰ *Adv. Andr.* 11-12. Sobre el dios *Februarius*, vid. Scholz 1981. En la opinión de Graf 2015, p. 170, el dios *Februarius* sería un error por *Februus*. Sobre el *Februarius* expulsado anualmente de la ciudad (como *Mamurius Veturius*), vid. Hubaux 1958.

⁵³¹ Marte también podría ser incluido en la lista. Verg. *Aen.* 8.632: *fecerat et viridi fetam Mavortis in antro procubuisse lupam, geminos huic ubera circum*. Vid. Scholz 1981, p. 308. El estudioso alemán pone así las divinidades del *Lupercal* en orden cronológico (p. 324): Marte, Fauno, Juno, *Februarius*. Tennant (1988) postula un vínculo fuerte y original entre Marte y los *Lupercalia*.

⁵³² North 2008a, p. 148: “The identity of the god to whom the festival was dedicated is another point of extended debate, but Faunus, who might be called Inuus as the god of sexual penetration, is currently the clear winner in this race and for good reasons”. Peruzzi 1978, p. 36: “Il dio del lupercal è senza dubbio Fauno”. Marcattili 2018, p. 53, n. 63: “Credo sia indubbio che Fauno, dio del Lupercale, sia il protagonista di questa festa”.

⁵³³ Ov. *Fast.* 2.268; 5.101. Fauno es nombrado ya por Acilio en Plut. *Rom.* 21.

EL PRIMER ‘SOSPECHOSO’: FAUNO

Sobre Fauno sabemos mucho, tanto que en realidad no sabemos casi nada. La declaración es clara (y deliberadamente) provocadora, pero solo en parte exagerada si el propio Cicerón en el *De natura deorum* pudo escribir, con las palabras de Cayo Aurelio Cota, *Faunus omnino quid sit, nescio*⁵³⁴.

A pesar de ser conocido por todos como un dios cabruno con fuertes apetitos sexuales, inseparable del griego Pan tanto en el aspecto (*bicornis, corniger, cornipes, semicaper*)⁵³⁵ como en las funciones pastorales y en el hábitat salvaje (tal es la representación dominante en lo imaginario popular, antiguo y moderno), es suficiente analizar sumariamente las fuentes para notar que Fauno es mucho más.

Es un ser polisémico y polimorfo que revela al observador atento, al emerger del caldero deshistoricizado en el que suelen amontonarse indistintamente las fuentes, mil rostros: Fauno es hombre, *heros*⁵³⁶, dios e incluso ser teromórfico⁵³⁷; es antepasado, fundador, rey⁵³⁸ y, como tal, creador de cultos e instituciones⁵³⁹; es Pan, dios de los bosques y *custos* del rebaño⁵⁴⁰; es *Inuus* e *Incubus*, ‘molestador’ de mujeres, de Ninfas y también de *Fauna*, su esposa/hermana o hija⁵⁴¹; es el ‘Favorable’, promotor del *frugibus favere*⁵⁴²; es *inferum ac pestilentem deum*⁵⁴³; es *Fatuus* y

⁵³⁴ Cic. *Nat. D.* 3.15. Staples 1998, p. 34: “we do not know what Faunus was”. Dorcey 1992, p. 33: “very little can be said about his elusive religious character ... obscure and enigmatic divinity whom the ancients themselves may have misunderstood”.

⁵³⁵ *Bicornis*: Ov. *Fast.* 599; Plin. *HN* 12.2. *Corniger*: Calp. *Ecl.* 1.16. *Cornipes*: Ov. *Fast.* 2.359; Stat. *Theb.* 4.696. *Semicaper*: Ov. *Fast.* 5.93.

⁵³⁶ Como *heros*: Dion. Hal. *Ant. Rom.* 5.6; Serv. *ad Aen.* 8.275.

⁵³⁷ Plut. *Num.* 15; Arn. *Adv. nat.* 5.1; Macro. *Sat.* 1.12.24.

⁵³⁸ En Verg. *Aen.* 7.45, *Faunus* es el padre de Latino, hijo de Pico y sobrino de Saturno. En Dion. Hal. *Ant. Rom.* 1.31 es el hijo de Marte. El Fauno rey y antepasado es ante todo aquello virgiliano del séptimo libro de la Eneida.

⁵³⁹ Prob. *ad G.* 1.10: *Existimatur autem fuisse Faunus rex Aboriginum, qui cives suos mitiorem vitam docuerit ritu ferarum viventes, et primus loca certis numinibus et aedificia quaedam lucosque sacraverit, a quo et fana sunt dicta.*

⁵⁴⁰ Hor. *Carm.* 3.18. Sobre Fauno como señor de los animales que consiente que los lobos ‘cohabiten’ con las ovejas, *vid.* Scarpi 1982. Señor de los animales también era el Pan de Arcadia que incluso se golpeaba con cebollas cuando no favorecía la caza. Para un análisis detallado del extraño rito (en Theoc. 7.106, y *scholia*), Borgeaud 1988. Este valor del dios está perfectamente ilustrado por un santuario en Arcadia, una especie de *asylum* para los animales cazados, en el que no podían entrar, además de los cazadores, ni siquiera los lobos (Ael. *NA* 11.6).

⁵⁴¹ En las fuentes, *Fauna* es la esposa/hermana y la hija de Fauno. *Fauna-esposa*: Plut. *Quaest. Rom.* 20; Lactant. *Div. inst.* 1.22.11; Arn. *Adv. nat.* 7.195.18. *Fauna-hija*: Macro. *Sat.* 1.12.24. Sobre la muerte de *Fauna*, *aition* del culto a *Bona Dea* (que las fuentes asimilan a *Fauna*), *vid.* Piccaluga 1964; Brouwer 1989. De particular interés e importancia es el protagonismo de la serpiente, tanto en el mito (Fauno se convierte en una serpiente para poseer a *Fauna*) como en el ritual, en el cual las serpientes, además de estar presentes en el santuario de *Bona Dea*, participaban en las ceremonias en honor de la diosa.

⁵⁴² Serv. Dan. *ad G.* 1.10: *Quidam Faunos putant dictos ab eo, quod frugibus faveant.* Serv. Dan. *ad Aen.* 8.314: *quidam Faunum appellatum volunt eum, quem nos propitium dicimus.*

⁵⁴³ Porph. *ad Hor. Carm.* 3.18: *Faunum invocat, quem aiunt inferum ac pestilentem deum esse; secundum quae et nunc Horatius loquitur, cum eum orat, ut lenis per agros suos transeat, et Vergilius in septimo significat, cum apud Mefitim pestiferi odoris paludem lucum eum habere ostendit et in consulendo oraculo eius videri multa simulacra miris modis volitantia [atque imis Acheronta adfatur Avernis].* Porfirión en el comentario del mismo *carmen*, unas líneas más tarde, con respecto a los *Faunalia* de diciembre y con una imagen profundamente diferente, escribe: *Non semper ‘audaces*

Fatuclus, dios de un profetismo silvestre y espontáneo (a menudo perturbador), y dador de oráculos incubatorios⁵⁴⁴; etc.

Sobre una imagen tan variada, multifacética y construida con dualidades antitéticas (hombre y dios; favorable y hostil; salvaje y civilizador, etc.)⁵⁴⁵, la moderna máquina interpretativa ha ‘prosperado’ literalmente, ora privilegiando uno o más aspectos entre los muchos disponibles, ora

agnos’, sed illo die, quo uidelicet non timeant lupum inter se errantem. Et hoc interueniente numine Fauni euenire dicit, qui quasi die festo suo uult pecora, quae sub tutela sua sunt, sine periculo esse. Serv. ad Aen. 7.91: Faunus infernus dicitur deus. Sobre el componente ínfero de Fauno, D’Alessio 2013.

⁵⁴⁴ Serv. ad *Aen.* 6.775. Fauno *ex occulto* emite voces invisibles *in silvestribus locis* (Varro, *Ling.* 7.36), y cerca de los campos de batalla (Cic. *Div.* 1.101: *Saepe etiam et in proeliis Fauni auditi et in rebus turbidis veridicae voces ex occulto missae esse dicuntur*). Revela el futuro *voce, non signis* (Serv. ad *Aen.* 7.47.81), y a través de esos versos saturnios que *olim Fauni vatesque canebant* (Enn. *Ann.* 2313 Vahlen). Sobre este aspecto, *vid.* Ferri 1963; Luschi 1991; Segarra 2007; Luschi 2008; Marcattili 2018. Sobre la estrecha relación entre *silva* y adivinación espontánea, *vid.* Briquel 1993. Emblemático en este sentido, el caso y el nombre mismo de *Aius Locutius*, la “voix parlante” dal *lucus Vestae*. Para las voces y las imágenes de terror, Dion. Hal. *Ant. Rom.* 5.6: Τοῦτόν γὰρ ἀνατιθέασι τῷ δαίμονι Ῥωμαῖοι τὰ πανικὰ καὶ ὅσα φάσματα μορφᾶς ἄλλοτε ἄλλοίᾳς ἴσχοντα εἰς ὅσιν ἀνθρώπων ἔρχεται δαίματα φέροντα, ἢ φωναὶ δαιμόνιοι ταραττοῦσι τὰς ἀκοὰς τούτου φασὶν εἶναι τοῦ θεοῦ τὸ ἔργον. Con respecto a la *incubatio*, son famosos los virgilianos *oracula Fauni fatidici* (*Aen.* 7.81), consultadas por Latino *sub alta ... Albunea*. Sobre la relación entre *Faunus* y los sueños, Lugli 2014.

⁵⁴⁵ Altheim 1931, p. 143, correctamente se refería a “ein Schwanken zwischen entgegengesetzten Haltungen”.

incluso plasmando *ex novo* ulteriores rostros⁵⁴⁶ (me refiero a la pretensión de reconocer en el Fauno ‘originario’ a un *Wolfswesen*)⁵⁴⁷.

⁵⁴⁶ Fauno, además de ser un dios con mil rostros, es también un dios con mil interpretaciones. Para una visión general de las hipótesis formuladas sobre Fauno, cito en su totalidad la nota 5 de Stroh 1999: “Vgl. bes. A. Schwegler, *Römische Geschichte*, 1. Bd., 1. Abth., 2. unveränd. Aufl., Tübingen 1867, 215, 225-228 (chthonischer Gott, wesensidentisch mit Mars-Picus und Saturn), 354-364 (“Euander” griech. Übers. von “Faunus”); A. Bouché-Leclercq, *Histoire de la divination dans l’antiquité*, Bd. 4, Paris 1882 (Ndr. 1978), 121-127 (Prophetie als wichtigstes Charakteristikum); L. Preller / H. Jordan, *Römische Mythologie*, Berlin 3 1881/83, Bd. 1, 379-392 (379: “einer der ältesten und volkstümlichsten Götter Italiens”); G. Wissowa, “Faunus”, in: W.H. Roscher (Hg.), *Ausführliches Lexikon der griech. und röm. Mythologie*, Bd. I 2, Leipzig 1886-1890, 1454-1460; ders., “Silvanus und Genossen, Relief in Florenz” (zuerst 1886), in: G.W., *Gesammelte Abhandlungen zur römischen Religions- und Stadtgeschichte*, München 1904, 78-94; ders., *Religion und Kultus der Römer*, München 2 1912 (Ndr. 1971), 208-213 (sieht F. vor allem [S. 210] als “Schützer und Vermeh(r)er der Herden” und “Schirmherr des ländlichen Lebens”); H. Usener, *Götternamen*, Bonn 1896, 328-329 (Wesenseinheit mit griech. Phaon); J.A. Hild, “Faunus”, in: Daremberg / Saglio, *Dict. des ant.*, Bd. 2, Paris 1896 (Ndr. 1963), 1021-1024; W. Warde Fowler, *The Roman festivals of the period of the republic*, 1899 (Ndr. New York/London 1969), 256-265 (betont Vielgestaltigkeit des ursprünglich pluralischen Gottes); W.H. Roscher, *Ephialtes, eine pathologischmythologische Abhandlung über die Alpträume und Alpdämonen des klassischen Altertums*, Leipzig 1900, bes. 84-89 (84: “ein uralter Dämon der Hirten [Bauern] und Herden”); W. Mannhardt, *Wald- und Feldkulte*, 2. Aufl. bearb. v. W. Heuschkel, Bd. 2, Berlin 1905, 113-118 (halb ziegengestaltiger Gott der Herden); (W.F.) Otto, “Faunus”, *RE* VI 2 (1909) 2054-2073 (Nähe zu Mars, ursprüngliche Wolfsnatur; vgl. *Philologus* 72, 1913, 161-195); A.M. Franklin, *The Lupercalia*, (Diss. Columbia Univ.) New York 1921, bes. 53 ff.; J. Bayet, *Les origines de l’Hercule romain*, Paris 1926, 164-202 (ursprüngliche Identität mit Euander); F. Altheim, *A history of Roman religion*, London 1938, 206-217; ders., *Römische Religionsgeschichte*, Berlin 2 1956, Bd. 1, 12 (“Wolfsgott Faunus”), Bd. 2, 12; E.C.H. Smits, *Faunus*, Diss. Leiden 1946 (F. besonders als Nachtmahr, Beziehungen zum Werwolfsglauben); A. Brelich, *Tre variazioni romane sul tema delle origini*, Rom 1955, 52-74 (Gott des Jahresendes, Zivilisationsbringer); F. Bömer (Hg.), *P. Ovidius Naso: Die Fasten*, Bd. 2 (Kommentar), Heidelberg 1958, 100 ff. (z.T. nach Altheim); K. Latte, *Römische Religionsgeschichte*, München 1960, 83 ff. (grundsätzlich nach Wissowa: Wesensverwandtschaft mit Silvanus); G. Radke, *Die Götter Altitaliens*, Münster 1965, 119-121 (nach Altheim, mit Lit.); G. Dumézil, *La religion romaine archaïque*, Paris 1966, 338-340; W. Eisenhut, “Faunus”, *Kl. Pauly* 2, 1967, 521 f. (mit Lit.); E. Peruzzi, *Aspetti culturali del Lazio primitivo*, Florenz 1978 (bes. S. 15-18, 34-39); B. Liou-Gille, *Cultes ‘heroïques romains’: les fondateurs*, Paris 1980, 66-83, 189-194 (alter italischer Heros mit eigenständiger Mythologie); P. Baccini Leotardi, “Fauno (Faunus)”, *Enciclopedia Virgiliana*, Bd. 2, Rom 1985, 480-481 (mit Lit.); P. F. Dorsey, *The cult of Silvanus: a study in Roman folk religion*, Leiden u.a. 1992, 33-40 (gegen Identifizierung mit Silvanus). Ältere Literatur ist zu erschließen über Schwegler und die unten in Anm. 13 genannten Lexikonartikel des 18. und 19. Jahrhunderts. Zum Nachleben s. unten Anm. 190. – Eine Gesamtdeutung auch nur des antiken Gottes Faunus ist so wenig die Absicht dieser auf das Verhältnis zu Pan beschränkten Untersuchung wie eine völlige Ausbreitung des Quellenmaterials (für dessen partielle Ergänzung vorläufig auf die Artikel von Wissowa und Otto und die Dissertation von Smits zu verweisen ist); daß ich Faunus ursprünglich weder für einen Hirtengott noch gar für ein Wolfswesen (vgl. bes. Anm. 17) halten kann, ergibt sich nebenbei”. Estoy de acuerdo con la glosa final sobre la imposibilidad de entender a Fauno como un *Hirtengott* o un *Wolfswesen*. Otra cosa sería suponer que Fauno también tenía una relación con los lobos. Tampoco me parece correcta la idea, avanzada –entre otros– por Martorana 1976 y Camous 2012, de la doble naturaleza de Fauno como cabra y lobo.

⁵⁴⁷ En oposición a la ‘tranquilizadora’ *interpretatio graeca* y a las igualmente ‘tranquilizadoras’ explicaciones etimológicas proporcionadas por los antiguos (Fauno da *faveo* o, sobre todo, de *fari*), muchos estudiosos interpretan el Fauno aún no identificado con Pan como la hipóstasis divina del lobo. La idea fue presentada orgánicamente por Blumenthal 1930 y se dedujo de la glosa $\theta\alpha\upsilon\nu\upsilon\upsilon\cdot\theta\eta\rho\iota\omega\nu$ de Hesiquio: Fauno derivaría de la raíz *dhaũ-, la misma de Daunio (rey ilirio y personaje de la Eneida), de los daunos (población del sur de Italia), del tésalo Zeus Thaulios y del dios tracio de la guerra Kandaon. Los daunios, como los *Hirpini*, serían etimológicamente “die zu dem Wolfe Gehörigen”. Cataldi 1992, p. 57: “Per i Lucani, come per i Dauni, per i Fauni, come per gli Hirpi Sorani e per gli Hirpini, ci potremmo trovare infatti nel medesimo contesto culturale, quello degli uomini-lupi, che, partiti alla conquista di nuovi territori sotto la guida del loro animale totemico, si sarebbero variamente diffusi attraverso l’Italia meridionale e centrale”. Las primeras reflexiones sobre la glosa de Hesiquio y la raíz *dhaũ- se deben a Kretschmer 1896, pp. 214, 221, 338, que sin embargo no estableció una conexión con Fauno. La hipótesis de Blumenthal es aceptada, entre otros y con diferentes matices, por Altheim 1932, pp. 76-77; Binder 1964, pp. 84-85; Welwei 1967; Briquel 1974, p. 31; Brelich 1976; Radke 1964; Radke 1979, pp. 120, 191; Mastrocinque 1993. De Vaan 2008 rechaza la explicación. Alföldi 1974, p. 89 es uno de los pocos en subrayar la incompatibilidad entre un Fauno-lobo y un Fauno-Pan-cabro posterior. Cerchiai ha propuesto, poco probablemente, identificar un Fauno-lobo en el ‘hombre lobo’ situado en el centro del famoso plato pónico del Pintor de Tityos (520 a.C. aprox.) con representación de Heracles, Neso y Deyanira (hallado en la tumba 177 de la necrópolis del Osteria in Vulci y actualmente conservado en el Museo de Villa Giulia; fig. 18): el estudioso explica erróneamente la

Entre los múltiples análisis, aquel de Brelich es probablemente el único que ha valorizado sistemáticamente la complejidad de Fauno, reconducida por el académico al esquema interpretativo del *Heilbringer*⁵⁴⁸. Brelich define el *Heilbringer* como un “eroe civilizzatore o essere iniziatore semidivino e semiumano, teriomorfo e pronto alle metamorfosi, abitante dei boschi, oracolare, donatore di allucinazioni e di incubi, insidiatore osceno delle donne, legato da singolari rapporti al mondo dei morti, ma fondatore delle più importanti e vitali istituzioni umane, tecniche, sociali e religiose”⁵⁴⁹.

El héroe cultural (o “transformer”, “demiurge”, “culture bringer”, “héros civilisateur”, “Kulturbringer”), como el Fauno de las fuentes, presenta una marcada heterogeneidad de caracteres y a menudo combina, a medio camino entre el cielo y la tierra, entre lo humano y lo divino, los rasgos del benefactor (el que aporta mejoras a la condición humana) con los del ‘torpe’ y no siempre bondadoso *trickster* (personificación de la ambigüedad, de la ambivalencia, de la contradicción, de la paradoja), produciendo como resultado una figura divina bien conocida por los etnólogos y siempre en tensión entre el bien y el mal, lo ridículo y lo heroico: tal es efectivamente Fauno, un *trickster* que actúa, en calidad antes de rey y luego de antepasado, como un *Heilbringer*.

El análisis de Brelich, que desde una perspectiva comparativa revalúa en la figura de Fauno sobre todo el componente del mito, si bien sea el mejor punto de partida para avanzar y arrojar luz sobre el dios (los estudios recientes están más interesados en la fragmentación de Fauno que a una visión global), se puede ulteriormente aclarar y definir si se examina el dossier Fauno bajo el enfoque dinámico de la historicización.

La imagen de Fauno como *trickster-Heilbringer*, que percibimos como aplanada en una sincronidad a menudo engañosa, podría entenderse mejor si, por un lado, se considerara no estáticamente, sino, al menos en el nivel de hipótesis, como el resultado de un proceso de evemerización funcional a una coherente y cronológicamente precoz reconstrucción genealógica del pasado regio latino (según el modelo más transparente ofrecido por Saturno o por Jano, primero dioses y luego reyes)⁵⁵⁰, y si, por el otro, estuviera más firmemente anclada (más allá del

presencia del hombre lobo confundiendo la Deyanira de Heracles con otra Deyanira, aquella relacionada con Licaón (Ferécides en Dion. Hal. *Ant. Rom.* 1.13.1; 1.11.2). Cerchiai 1997; Cerchiai 1998; Cerchiai 2000. El mismo personaje para Heurgon 1991 constituiría, en cambio, la primera atestación de *Veltha*.

⁵⁴⁸ El término *Heilbringer* fue utilizado por primera vez en 1905 por Kurt Breysig en relación con los mitos de las poblaciones pre-europeas de América del Norte.

⁵⁴⁹ Brelich 1976. El estudioso aplica la categoría del *Heilbringer* a los primeros cuatro reyes de los latinos: Saturno, Pico, Fauno y Latino.

⁵⁵⁰ Tal es la perspectiva de Schwegler 1853 y Wissowa 1912. También Santi 1988, que examina el caso de Pico. Para un análisis de los fundadores de los latinos, *vid.* al menos Brelich 1976; Carandini 1997-2003; Martínez-Pinna 2002; Martínez-Pinna 2011a. Para un cuadro histórico y la datación de los fundadores, es imprescindible el análisis del famoso pasaje de Hesíodo (*Theog.* 1011-1016) con referencia a la descendencia de Circe y Ulises, los misteriosos Agrios y Latino (homónimo del *nomen* de Latinos y objeto de culto –Grandazzi 1988–). Recientemente, sobre el pasaje, interpretado y

comparatismo deshistoricizado) en la realidad religiosa romana, mediante la identificación de rasgos divinos prioritarios, o mediante la definición de un núcleo semántico sólido, base y fundamento del plasmarse de la imagen ‘definitiva’ de Fauno (también en esta perspectiva el ejemplo ofrecido por Saturno y Jano es aclarador).

Ahora, lejos de emprender una exhaustiva ‘deconstrucción’ o ‘historicización desestratificadora’ (que sería necesaria), me limitaré a llamar la atención únicamente sobre el dato temporal, cuyo análisis ayudará a comprender tanto la naturaleza del dios como la relación con los *Lupercalia*.

A Fauno estaba consagrado el 13 de febrero, *dies* al que corresponde la *dedicatio* del templo del dios *in insula* (votado en el año 196 a.C. e inaugurado en el 193 a.C.): la información, presente en Ovidio y en los *Fasti Viae Principi Amedeo*⁵⁵¹, adquiere un interés particular al confrontarse con la indicación de los *Fasti Antiates Maiores* (el único calendario sobrevivido a la reforma de César), que designan el mismo día como EIDVS. FAVON⁵⁵², *dies* dedicado al *Favonius*.

Aunque habría mucho que decir sobre el Favonio, el viento cálido que marca la llegada de la buena temporada, un momento de tanta importancia en las sociedades tradicionales a base agrícola y pastoral de influir sobre la propia organización del tiempo (en la Roma ‘primitiva’ el calendario se estructura precisamente a partir de la primavera)⁵⁵³, es suficiente aquí enfatizar la relevancia, aunque

fechado de diversas maneras, Grandazzi 2008; Debiasi 2008; Ercolani 2013. Agrios, sustantivación del adjetivo ἄγριος, ‘el Salvaje’ (en la *Odisea* a menudo se atribuye el adjetivo a Polifemo –*Od.* 2.19; 9.215; 9.494–) o “l’Uomo delle selve” (Mazzarino 1966, pp. 191-194: Agrios indicaría “il Selvoso”, epónimo de un territorio salpicado de bosques), ha sido identificado con Fauno, con Silvano o con el rey albano *Silvius*. Para Altheim 1931, Agrios sería un epíteto de Fauno-Silvano (Fauno como *agrestis* en Verg. G. 1.10 y Ov. *Fast.* 2.193). Alföldi 1965 ve en Agrios la simple traducción de *Silvius* (con las dudas de Weinstock 1959: “the natural translation of ἄγριος is *ferus* and of *Silvius* Ὑλαῖος” –sobre los términos *vid.* Malaspina 2006–): en este caso Agrio-Silvio sería posteriormente ‘resucitado’ como descendiente de Latino y fundador de la dinastía albana de los *Silvii*, con una clara inversión con respecto a los versos de Hesíodo en los que, aunque Agrio y Latino son hermanos, el primero, mencionado antes, parece contar con una mayor prominencia. Para Malkin 1998, p. 185, Agrio sería un término genérico usado como un epónimo connotado negativamente para definir poblaciones silvestres (evaluación negativa de los nativos por parte de los griegos más evolucionados y civilizados: en *Od.* 8.575-576 el término se aplica para distinguir las poblaciones hostiles e injustas de las hospitalarias y temerosas de los dioses). La referencia a Agrios y Latino “que reinaban sobre todos los ilustres tirrenos” es considerada expresión de una realidad sociopolítica: del siglo VI –entre otros– por Wilamowitz 1899 y Alföldi 1965; contemporánea a las exploraciones griegas de la edad geométrica y orientalizante por Blakeway 1932-1933; anterior al 700 a.C. por Meyer 1966; posterior al 500 a.C. por Horsfall 1973, p. 78, n. 87; “antecedente alla formidabile ascesa di Roma” iniciada en el siglo VI por Debiasi 2008; entre los siglos IX y VIII por Torelli 2009. En las Dionisiacas de Nono de Panópolis, que hacen eco de los versos de Hesíodo, Fauno, además de ser el hijo de Circe, también es etrusco (13.328-332; 37.56-58). En un momento difícilmente definible, pero encuadrable probablemente entre los siglos VIII y VII, quizás gracias a los contactos entre Cuma y la costa del Lacio que gravita alrededor del Circeo, un fragmento de la historia mítica latina penetró en la poesía Hesíodo. Un eco de la pareja Agrio-Latino, como Silvio-Latino o Fauno-Latino, es probablemente reconocible en el conocido espejo de Bolsena con representación del *Lupercal* (volveré sobre el espejo más adelante).

⁵⁵¹ Ov. *Fast.* 2.193-194.

⁵⁵² Sobre los calendarios, *vid.* Degrassi 1963.

⁵⁵³ La cuestión referente al calendario –10 meses; 12(-13) meses; sistema lunar, solar, lunisolar, etc.– es otro de los grandes problemas de la religión romana. Aunque no se pueda profundizar aquí, la causa del comienzo, como señaló Brelich (Brelich 1976), debe buscarse al final. Marzo es el primer mes del año porque es el primer mes después de que se haya

disminuida con el tiempo (pero siempre presente en los poetas y tratados concernientes a las *res rusticae*), de tal viento, que las fuentes explican como un derivado de *fovere* o, como Fauno, de *favere*, con el significado de ‘Favorable’⁵⁵⁴.

¿Cómo valorar la noticia de los *Fasti Antiates Maiores*? ¿Cuál es la relación entre *Faunus* y *Favonius* (o *Faonius*)? ¿Son *Faunus* y *Favonius* “variant names for the same deity”⁵⁵⁵?

Con respecto a la primera pregunta, sabiendo que la llegada del Favonio era convencionalmente establecida por los demás testigos algunos días antes de las *Idus*⁵⁵⁶, simplemente podríamos pensar que el redactor de los *Fasti* cometió un banal error, ya sea posponiendo el Favonio o escribiendo FAVON para FAVNO⁵⁵⁷.

Por lo que concierne a las otras cuestiones, e incluso admitiendo el posible error del calendario, la existencia de una relación estrecha entre Fauno y Favonio es poco dudable. Además resulta objetivamente difícil no reconocer una formación común para los dos términos, como ha reafirmado recientemente De Vaan. El investigador, corroborando la tradición antigua (uno de los raros casos de convergencia entre la etimología antigua y moderna), ha reconducido *Faunus* y *Favonius* al proto-itálico *fawe/ono (‘favorable’), del que también depende *faveo*: al aceptar esta explicación, la interpretación (y todo lo que de ella deriva) de un Fauno ‘Estrangulador’, por seductor que sea, debería abandonarse⁵⁵⁸ (la idea de un Fauno ‘Favorable’ sería confirmada concluyentemente en caso de que se pudiera demostrar la relación etimológica entre *Faustulus* y *Faunus*).

determinado el final del invierno: el Favonio marca automáticamente el último mes e indica automáticamente en la siguiente lunación el primer mes del año.

⁵⁵⁴ Para los antiguos Fauno derivaba de *faveo* o de *fari*, mientras que *Favonius* estaba relacionado con *fovere* ‘nutrir’ o con *favere* ‘favorecer’. Fauno de *faveo*: Macrob. *Sat.* 1.12.22; Serv. *ad G.* 1.10; Serv. *ad Aen.* 8.314. Fauno de *fari*: Varro, *Ling.* 7.36; Serv. *ad Aen.* 7.47; 7.81; 8.314. A pesar de que la explicación como derivado de *faveo* parezca, si observamos las fuentes en un riguroso orden cronológico, más reciente que la de *fari*, hay razones válidas para argumentar que Fauno-favorable sea anterior con respecto a Fauno-profeta: estrecha relación –quizás también semántica– entre Evandro y Fauno; asimilación entre *Bona Dea* y *Fauna*; posible derivación de *Faustulus* de *Faunus*. Favonio de *fovere*: Plin. *HN* 16.93; Isid. *Etym.* 9.5.24-25 (*Zephyrus Graeco nomine appellatus eo quod flores et germina eius flatu vivificentur. Hic Latine Favonius dicitur propter quod foveat quae nascuntur*). Favonio de *faveo*: Macrob. *Sat.* 1.12.22; Serv. *ad G.* 1.10; Serv. *ad Aen.* 8.314.

⁵⁵⁵ York 1986, p. 210.

⁵⁵⁶ Plin. *HN* 16.93-94: *Ordo autem naturae annuus ita se habet: primus est conceptus flare incipiente vento favonio, ex a. d. fere VI idus Febr. hoc maritatur vivescencia e terra, quippe cum etiam equae in Hispania, ut diximus. hic est genitalis spiritus mundi a fovendo dictus, ut quidam existimavere. flat ab occasu aequinoctiali ver inchoans. catlitionem rustici vocant, gestiente natura semina accipere eaque animam ferente omnibus satis*. Lucr. 1.11: *genitabilis aura Favoni*. Verg. *Aen.* 3.120; Sen. *QNat.* 5.16.4.

⁵⁵⁷ La nota del calendario del Anzio ha sido evaluada como un error, entre otros, por Flobert 2010 (p. 187: “on corrige FAVON en FAVNO, par une simple interversion”).

⁵⁵⁸ De Vaan 2008. Ernout - Meillet 1959, s.v. *Faunus*, define categóricamente como “populaire” la etimología Fauno-Favonio-*favere*. Blumenthal 1930 propone de relacionar también *Favonius* a la raíz ‘estrangular’ de la que derivaría Fauno.

Si bien el común origen no implique necesariamente identidad (que en efecto ningún testigo certifica explícitamente), sin embargo, es razonable suponer que en el doble enredo, lingüístico y calendariale (aun no aceptando la indicación de los *Fasti* de Anzio, Fauno y Favonio se ubican en la primera mitad de febrero), inexplicablemente subestimado, se esconda la huella a seguir para llegar a ese núcleo semántico primario al que me refería anteriormente.

Sin caer en un reduccionismo simplista, pero utilizando como clave interpretativa la hipótesis de que tanto en Fauno como en Favonio⁵⁵⁹ se deba reconocer la proyección divina del poder generador de una primavera materialmente perceptible en la manifestación de un viento favorable y fertilizante, veremos inmediatamente un Fauno (más) ordenado y (más) coherente, un dios principalmente vinculado a las características intrínsecas de la temporada, a la fertilidad (en esta perspectiva, se explica perfectamente la epiclesis *Ficarius*, que adquiere un significado claro una vez que se reconozca el rol del viento en los procesos de polinización)⁵⁶⁰, a la reproducción animal y vegetal (con, por penetrante, una fuerte connotación erótica), a la liminaridad, como confín temporal entre lo viejo y lo nuevo, y como frontera espacial entre lo que es interno y lo que es externo (y lejano > alteridad espacial: Fauno como señor de los bosques y los montes, de un entorno salvaje y no cultivado)⁵⁶¹.

Semejante imagen de Fauno, como –repito– expresión de una primavera que manifiesta si misma precipuamente como *genitabilis aura*, contribuye a también a aclarar otros aspectos, tanto el profetizar a través de indefinibles voces silvestres (a manera del susurro de la brisa entre las hojas), como la indefinibilidad (también iconográfica)⁵⁶² y la metamorfosis (una característica propia de los seres etéreos –y de aquellos acuáticos: Proteo–)⁵⁶³.

⁵⁵⁹ No importa para mi razonamiento si *Faunus* y *Favonius* fueron reconocidos en algún momento como “variant names for the same deity”.

⁵⁶⁰ Isid. *Etym.* 8.11.104: *Quem autem vulgo Incubonem vocant, hunc Romani Faunum ficarium dicunt*; Pelagon. *De arte vet.* 31; Mart. Cap. 2.167.

⁵⁶¹ Sobre las características del viento de primavera (Favonio y Céfito), y sobre su relación con Fauno, *vid.* Watkins 1978; Luschi 1991; Luschi 2008. También es interesante la representación del griego Céfito como ‘raptor’. *Vid.* Oakley 1997.

⁵⁶² Sobre los problemas relativos a la iconografía de Fauno, *vid.* Pouthier - Rouillard 1986. Coarelli 1988 y Luschi 1991 han propuesto reconocer a Fauno en el espejo de Bolsena (datado entre el siglo IV y III a.C., actualmente en el British Museum) con representación de Cacu, Artile, Caile Vipinas y Avle Vipinas: inspirador de Cacu (aquí como vate apolíneo con cítara) sería Fauno, identificado con la cabeza semiferina que emerge de las rocas. La propuesta es muy interesante. Sobre el espejo de Bolsena, también fundamental para comprender los eventos del siglo VI centrados en la ‘saga’ de los hermanos Vibenna, *vid.*, frente a una bibliografía inmensa, al menos Penny Small 1982; Albin 2009. Luschi 1991, p. 110: “la sua iconografia ha certamente le caratteristiche essenziali dei satiri (corna, orecchie a punta e capigliatura irsuta, nascosta in parte da una corona, forse di pino), ma offre ad un esame approfondito anche qualcosa di più. Va notato in primo luogo come il suo aspetto sia, nonostante le sue caratteristiche satiresche, quello di un giovane, che presenta però una fronte accentuatamente corrugata; infine nessuno si è reso conto che le sue guance appaiono particolarmente tondeggianti e la bocca stretta, come se il nostro personaggio stesse compiendo uno sforzo. Lo sforzo di soffiare è quello che comporta l’unione di tutte queste caratteristiche fisionomiche: quella che ci troviamo di fronte è precisamente l’iconografia dei venti nell’arte antica”.

⁵⁶³ La dimensión etérea de Fauno será indicada aún por Calp. *Ecl.* 1.33: *satus aethere Faunus*.

Procediendo con en el análisis a lo largo de la línea exegetica trazada y ampliando la mirada a las ceremonias calendarialmente próximas, es preciso destacar la simultaneidad entre el despertar de la naturaleza y el culto de los antepasados, entre el soplo del viento y los difuntos⁵⁶⁴, ejemplos admirables de los esquemas interpretativos de una mentalidad que aún ‘naturalmente’ más allá y fertilidad (en este sentido, se comprende la capacidad generadora intrínseca en las potencias ctonias –de *Tellus* y *Ceres* al *Lar Familiaris*–). La perfecta coincidencia entre Fauno y el inicio de los *Parentalia* revela un aspecto adicional del dios, ser ctonio y mediador entre el mundo inferior y el mundo superior: tal es el Fauno, inmortalizado por Virgilio, al que pertenece el oráculo incubatorio consultado por los latinos (el mismo sueño, experiencia límite entre la vida y la muerte, es también una expresión de liminaridad)⁵⁶⁵.

La erudición tardía, probablemente influenciada por Virgilio, que insertó al dios en un contexto paisajístico mefítico y poblado de *simulacra volitantia*⁵⁶⁶, concibe a Fauno directamente como un *inferus ac pestilens deus* (pero: el Fauno de Ovidio del *aition* de los *Fordicidia* no causa ni debela la peste, sino que se ‘limita’ a ofrecer el *remedium* indicando las divinidades que debían apaciguarse)⁵⁶⁷, una caracterización que tendrá mucha fortuna entre los modernos, que no dudan en fusionar Fauno con Dite y Plutón: Fauno está dialécticamente en relación (también) con el mundo subterráneo (funcionalmente: fertilidad; temporalmente: inicio *Parentalia*) pero en las fuentes nunca se identifica con esas divinidades que –por así decirlo– viven exclusivamente ‘abajo’.

Estas rápidas consideraciones contribuyen, al menos en parte, a aclarar el cuadro de polimorfismo y articulada complejidad del dios, que debe por lo tanto entenderse como el resultado de una estratificación centenaria⁵⁶⁸: el largo proceso de acumulación diacrónica transformará el Fauno emblema de la potencia generadora de la primavera, etéreo y externo, oracular e inaprensible, primero en el perfecto representante de la categoría del *Heilbringer-trickster* (en mi análisis, a

⁵⁶⁴ Es aclarador el caso griego de los Τριτοπάτορες, los ancestros comunes (el nombre enfatiza la importancia de las ‘tres generaciones’) invocados por su fuerza generadora, y al mismo tiempo identificados en Ática con los vientos (ἄνεμοι) o considerados guardianes de los vientos, asociación claramente motivada por las propiedades fertilizantes de estos últimos. Sobre vientos y Tritopatores, Gagné 2007. Sobre las ‘tres generaciones’, un concepto difundido en toda el área indoeuropea (presente en los romanos *Di Parentes*, como padres, abuelos y bisabuelos), *vid.* West 2007.

⁵⁶⁵ La proximidad entre la *aedes* dedicada a Fauno y aquella, casi contemporánea, de Véjove confirma el carácter ínfero de Fauno. Sobre la complejidad de Véjove, *vid.* al menos Piccaluga 1963, aunque la imagen ofrecida de un Véjove como anti-Júpiter es exagerada. Paul. Fest. p. 519 L. define Véjove *parvum Iovem*: el dios debería interpretarse a la luz de la categoría de liminaridad. Sobre el valor del prefijo -ve, esencial para entender la naturaleza del dios, *vid.* Deroy 1983.

⁵⁶⁶ Verg. *Aen.* 7.81-95. El oráculo de Fauno *sub alta ... Albunea* ha creado muchos problemas, relacionados tanto con la ubicación como con su propia existencia. En el libro recientemente publicado por Gil Renberg (2017), dedicado al estudio de los fenómenos oníricos y a las prácticas incubatorias en el mundo grecorromano, el autor escribe en p. 23, n. 93: “Whether this particular oracle ever existed outside the pages of Latin literature, however, is unknown”.

⁵⁶⁷ Ov. *Fast.* 4.649-666.

⁵⁶⁸ Para Dorsey 1992, p. 34, al final de este proceso, Fauno será poco más que una “vague folk memory employed as a literary topos, perhaps even devoid of cultic significance”.

diferencia de aquel de Brelich, el Fauno *Heilbringer-trickster* no es el punto de partida sino, más bien, un precoz desarrollo de Fauno), y como tal contradictorio, propicio y adverso, a veces cómico y paradójico, posteriormente (último estadio del proceso evolutivo) en el prototipo –en el imaginario cristiano– del Demonio (también iconográficamente el Demonio adquiere la apariencia cabruna de Fauno-Pan)⁵⁶⁹. Sin ir más allá en la ‘selva oscura’ de Fauno (y consciente de los numerosos aspectos que ni siquiera he mencionado aquí –entre ellos, la relación entre el singular *Faunus* y el plural *Fauni*–)⁵⁷⁰, es obligado preguntarse ahora si el Fauno fecundante y mediador con el mundo ínfero presidió desde siempre los *Lupercalia*, o si bien se incorporó al *Lupercal* solamente en una fase posterior de su historia.

Aunque muchos autores proclamen sin dudar que Fauno es el dios ‘ancestral’ de los *Luperci* (la *communis opinio*)⁵⁷¹, hay varios elementos que inducen a pensar lo contrario, y entre estos “a strong *prima facie* argument”⁵⁷², el *dies* fundacional del templo del dios en la isla Tiberina que se recordó anteriormente, la primera verdadera aparición de Fauno en la historia religiosa de Roma⁵⁷³: el intervalo temporal a menudo ‘olvidado’ (o cancelado, según un muy interesante proceso mental de

⁵⁶⁹ Sobre la continuidad cristiana del dios con cuernos y piernas cabrunas, Murray 1931; Ginzburg 1981.

⁵⁷⁰ Sobre la relación entre *Faunus* y el plural *Fauni*, Flobert 2010 (para el autor inicialmente el plural indicaría solo *Faunus* et *Fauna*, pareja divina comparable con *Liber* y *Libera*, *Maius* y *Maia*, *Fatuus* y *Fatua*, *Cacus* y *Caca*). Varro, *Ling.* 7.36: *Fauni dei Latinorum, ita ut et Faunus et Fauna sit*. La idea comúnmente aceptada de la duplicación de Fauno en más Faunos bajo el ‘impulso’ de Panes y Satyri no es unánimemente aceptada. Otros proponen el camino inverso, de varios Faunos a un Fauno-Pan: entre ellos, Jefferis 1934 (Fauno “seems to have been the embodiment of the Fauni”) y Stroh 1999 (“Er ist die im Walde, hier und dort, spontan und unberechenbar sich äussernde Stimme des Göttlichen: darum bleibt er ohne Gestalt und Kultbild, darum existiert er in der Vielzahl”). Hay que recordar, a la hora de evaluar la relación *Faunus-Fauni*, que *Silvanus* también se ‘multiplica’ en una pluralidad de *Silvani*.

⁵⁷¹ Para Welwei 1967, la interpretación de un Fauno ínfero y estrangulador (Würgers) es decisiva para la comprensión de los *Lupercalia*: permite, subrayando la capacidad fecundadora y purificadora de las potencias ctonias, abandonar todas las demás exégesis (fiesta regia; culto a los ancestros; Männerbund, etc.). Recientemente sobre Fauno como dios de los *Luperci*, vid. Vé 2018.

⁵⁷² Wiseman 1995b, p. 2.

⁵⁷³ La ubicación exacta del templo, votado por los *aediles* Gaius Domitius Ahenobarbus y Gaius Scribonius Curio y construido con las multas infligidas a tres *pecuarii* (Liv. 33.42.10), no se conoce. Ovidio (*Fast.* 2.193-194) se limita a decir que se encuentra *ubi discretas insula rumpit aquas*. Por los *Mirabilia Urbis Romae* (30) sabemos que *in ponte Iudeorum, templum Fauni*, es decir, que estaba en las cercanías del *pons Fabricius*. La ubicación de Fauno en la isla Tiberina, que demuestra inequívocamente su carácter liminal (la isla está fuera del pomerio, y nació del grano maldito de los *Tarquinius*: Brelich 1976), es probablemente muy arcaica, o en cualquier caso anterior al final del siglo IV a.C. Razonable la idea de Holland 1961, p. 192: la construcción de un templo de Fauno en la isla sería “incomprehensible unless he had been there from time immemorial”. Creo, como de hecho otros, que la presencia de un Fauno oracular haya atraído en la isla a Asclepios, ya que hubiera sido más lógico construir un templo para el dios de la medicina cerca de aquel de Apolo, venerado en Roma *in campo Martio* (con una *aedes* del siglo V a.C. y probablemente con un altar del siglo anterior). Fauno y Asclepios comparten la práctica oracular incubatoria. Sobre estos temas, vid. Wagman 2000, pp. 51-78; Renberg 2017. También Lugli 2014. Para Pouthier - Rouillard 1986, p. 108, n. 13 “dans la réalité *Silvanus* était le vrai bénéficiaire” del templo. York 1986, p. 210 plantea la hipótesis de que “the noises of the river flowing past the island could have been construed to be the prophetic voices of the *fauni*”. Según una fuente tardía, el rey Fauno habría muerto en la isla Tiberina (Chronogr. A. 354, 145 M).

atracción) con el *dies* de los *Lupercalia*⁵⁷⁴, aunque la contigüidad en el calendario denote también (casi) siempre una cierta contigüidad funcional, debería implicar “that Faunus was thought of as closely associated with the *Lupercalia* cult, but not himself the recipient of it”⁵⁷⁵.

Ahora, si se considerara el dato aisladamente, también se podrían elaborar explicaciones conciliatorias (no muy sólidas), planteando como hipótesis, por ejemplo, una disociación posterior, con desplazamiento de Fauno del 15 al 13⁵⁷⁶, o bien elevando a *Faunus* a señor de todo el mes⁵⁷⁷, pero si a la no coincidencia temporal sumamos la embarazosa incertidumbre de las fuentes sobre la divinidad del *Lupercal* (evidente en dos gigantes del calibre de Varrón y Verrio Flaco), la defensa del dios como numen tutelar (o como único y mayor numen tutelar) de los *Luperci*, después de que también se haya alejado etimológicamente de los lobos, se vuelve objetivamente complicada: podríamos afirmar en sentido figurado que Fauno ‘vive’ en proximidad (espacio-temporal) del *Lupercal*, ‘frecuenta’ el *Lupercal* (y también puede recibir honores en el *Lupercal*), pero no ‘demora’ dentro del antro.

PAN LLEGA A ROMA

Después de haber cerrado el párrafo anterior afirmando que difícilmente Fauno pudo ser el dios principal (una ceremonia puede ser dedicada a múltiples divinidades, como es el caso de los *ludi Saeculares*) de los *Lupercalia*, ahora hay que tratar de demostrar cuándo, cómo y por qué asume la ‘prioridad’ en el *Lupercal*.

Los autores de la época de Augusto tienen pocas dudas y reconocen en los *Lupercalia* una fiesta (sobre todo) en honor de una divinidad ‘faunesca’, identificada con *Faunus* por Ovidio, con

⁵⁷⁴ Torelli 2011b, p. 229: “A seguito di un voto formulato nel 196 a.C., tre anni più tardi, nel 193 a.C. nell’ *Insula Tiberina* viene dedicato a Fauno un tempio, il cui *dies natalis*, fissato al 15 Febbraio, ossia nel giorno dei *Lupercalia*”.

⁵⁷⁵ Wiseman 1995b, p. 2. Las mismas dudas en Dorsey 1992, p. 33. Schilling 1992a, p. 127: “The date of the celebration (which did not coincide with the *Lupercalia*), as well as the location of the temple outside the *pomerium*, point to the fact that Pan-Faunus had once been foreign to the primitive ceremony of the *Lupercalia*”. Deubner 1910, p. 490 (y antes, Besnier 1902, pp. 298-300): “der Faunuskult ist nicht von Anfang an mit dem Umlauf der *Luperci* verbunden gewesen”. También Warde Fowler 1899, pp. 257-258 había tratado de negar la presencia originaria de Fauno: el autor creía que a partir de la construcción del templo del dios en la isla Tiberina se fuera desarrollado el vínculo entre *Faunus* y los *Luperci*.

⁵⁷⁶ La hipótesis de la disociación es muy improbable, y nos obligaría a buscar una explicación *ad hoc*: mucho más plausible es la idea, opuesta, de la ‘faunización’ de los *Lupercalia*.

⁵⁷⁷ Esto es afirmado por Brelich 1976, que también llama la atención sobre el episodio de la Silva Arsia, cronológicamente colocado en el último día de febrero (Plut. *Publ.* 9.6). York 1986 ha propuesto conclusiones similares, pero incluidas en una explicación aglutinante, que, al asociar a Fauno-lobo con Marte-lobo, hace de Marte el dios de los *Lupercalia* y de todo el mes de febrero: “We may be certain, however, that the deity is Faunus –whether so named or whether under the appellations of *Lupercus*, *Inuus*, etc. Faunus itself has been suggested as the equivalent of Favonius, the theonym of the western breeze ... Faunus is simply a manifestation of the wolf-god Mars ... It becomes possible, then, that the figure behind the important festival of the *Lupercalia* as well as behind the entire month of February itself is none other than the great Mars masquerading under a range of names including *Lupercus*, *Faunus*, *Februus*, etc”.

Lupercus (cuya imagen con vestidos caprinos se exhibía en el *Lupercal*) por Justino, con *Inuus* por Livio⁵⁷⁸.

El historiador de Padua, de costumbre muy atento a no exponer lo que consideraba fantástico, improbable o no comprobado/comprobable, atribuye el *Lupercal* a Pan *quem Romani deinde vocarunt Inuum*⁵⁷⁹.

Inuus y no *Faunus*: ¿por qué?

Inuus es una divinidad menor (al menos históricamente), incorporada –literalmente fagocitada– dentro de Fauno, del que resulta inseparable⁵⁸⁰, de acuerdo con la imagen coherente que nos ofrecen las pocas referencias de las fuentes, por las cuales claramente –y como espejo de la simplificación ocurrida en el tiempo– Inuo es Fauno, Fauno es Pan, Inuo es Pan (Pan también es *Silvanus*, *Incubus*, *Fatuus*, etc.)⁵⁸¹, y como tal Inuo nos aparece en la forma de un dios semi-caprino guardián del rebaño y con fuertes apetitos sexuales.

Sabemos muy poco acerca de Inuo (pero: la falta de información, debidamente contextualizada, representa de por sí una información...). Como Pascal escribió hace más de un siglo, “il trovare...solo nei Lupercali menzionata questa divinità, ne dice abbastanza chiaro, a nostro avviso, come noi ci troviamo dinanzi a un residuo del mito e del culto primitivo”⁵⁸².

La designación de Inuo y la correspondiente ausencia de Faunus se pueden explicar en términos de simple *variatio* Fauno-Inuo (*variatio* elaborada en un clima de completa intercambiabilidad entre las dos figuras), o formulando la hipótesis de que el autor haya acudido para

⁵⁷⁸ Una deidad ‘faunesca’, sin embargo, está atestiguada en el *Lupercal* desde finales del siglo IV a.C. El conocido espejo de Bolsena (fig. 23), comúnmente –pero quizás, erróneamente– atribuido a producción prenestina (Coarelli 2012 apunta a que sea un producto romano –en Roma en aquellos años se realizó la Cista Ficoroni–), muestra en primer plano, a la izquierda de la loba con los gemelos, un personaje con capa caprina y *lagobolon* (bastón pastoral), evidentemente Pan-Fauno. El espejo, aunque a menudo se considere la prueba de que Fauno fuese considerado el dios del *Lupercal*, en realidad no prueba nada por sí mismo excepto la participación de Pan (o, y es lo mismo, de Fauno-Pan) y otros personajes en el tema (sobre todo) mítico (o más mítico que ritual) del descubrimiento de los gemelos cerca del *Lupercal*. Sobre el análisis iconográfico del espejo, *vid.* al menos (con bibliografía y propuestas interpretativas anteriores) Massa-Pairault 2011a y Coarelli 2012.

⁵⁷⁹ Liv. 1.5.2: *Iam tum in Palatio monte Lupercal hoc fuisse ludicrum ferunt, et a Pallanteo, urbe Arcadica, Pallantium, dein Palatium montem appellatum; ibi Evandrum, qui ex eo genere Arcadum multis ante tempestatibus tenuerit loca, sollemne allatum ex Arcadia instituisse ut nudi iuvenes Lycaeum Pana venerantes per lusum atque lasciuiam currerent, quem Romani deinde vocarunt Inuum*. Sobre el pasaje de Livio se ha muy discutido. Así lo edita Bayet: *Iam tum in Palatio monte Lupercal hoc fuisse [ludicrum] ferunt, et [a Pallanteo, urbe Arcadica, Pallantium, dein Palatium montem appellatum] ibi Evandrum, qui [ex eo genere Arcadum] multis ante tempestatibus*. Según algunos, el término *ludicrum* debería eliminarse; según otros, el término indicaría que Livio se refiere no al lugar sino a la ceremonia, definida de manera anómala en singular. Sin embargo, es posible preservar tanto el valor espacial de *Lupercal* como el término *ludicrum* simplemente evaluando este último como un adjetivo. Así Ferreres 1989.

⁵⁸⁰ Los estudiosos modernos consideran que Inuo sea simplemente un epíteto de Fauno. *Vid.*, por ejemplo, Vé 2018. Entre las pocas excepciones, Gjerstad 1962, pp. 10-11.

⁵⁸¹ Sobre la relación entre Pan e *Incubus*, Gury 1998.

⁵⁸² Pascal 1895, p. 161.

el dato, aislado (o casi aislado)⁵⁸³, a fuentes que identificaban Pan con Inuo sin la intermediación de Fauno (*interpretatio* directa de Pan con Inuo).

La cuestión es bastante compleja y se desliza a lo largo de un camino en el que se despliegan al menos tres grandes obstáculos: la entrada de Pan en Roma y especialmente en el *Lupercal* (un tema no separado de aquel, igualmente y más espinoso, de la llegada a Roma de Evandro); la *interpretatio* de Pan con los sujetos del panteón local; las eventuales peculiaridades de Inuo.

Con respecto al primer punto, es razonable (y en esto me inclino a seguir, entre otros, a Wiseman) que Pan, después de haber pasado de la ‘cerrada’ Arcadia a Atenas (siglo V a.C.)⁵⁸⁴, salió de las fronteras griegas para llegar entre los siglos IV y III al Lacio y a Roma: precozmente, ya en el III siglo (si se acepta el testimonio de Eratóstenes conservado en un esolio al Fedro de Platón)⁵⁸⁵, Pan estaría, aunque las condiciones deben ser aclaradas, relacionado con los *Luperci*. La datación es, probablemente, más especificable y puede elevarse hasta 294 a.C., año de la fundación del templo de *Victoria* en el Palatino, cuya ubicación topográfica y cuya axialidad con respecto a la cueva del *Lupercal* parece ejemplificar una referencia no aleatoria al modelo –topográfico, arquitectónico e ideológico– ofrecido por Atenas (templo de Νίκη en la Acrópolis, cueva sagrada de Pan en la base)⁵⁸⁶.

Por mi parte, creo que el proceso de migración y asentamiento de Pan (y de Evandro) en Roma fue la causa de las (definitivas) ‘capritización’ y ‘faunización’ de los *Lupercalia*.

La afirmación requiere explicaciones.

Frente a las dos posibilidades –Pan atraído al *Lupercal* por una divinidad ‘pánica’ o Pan como causa de atracción al *Lupercal* de una de las divinidades ‘pánicas’ locales–, considero preferible ver en la asociación Pan-*Lupercal* una construcción al menos en parte artificial, no tanto decretada por la presencia previa en el *Mavortis antrum* de un ‘Pan local’ (= uno de los dioses con los que se identificó a Pan –Fauno, Silvano, Inuo, etc.–), sino elaborada sobre todo alrededor (y partiendo de) la fuerza catalizadora ejercida por la estética de los *Lupercalia*, en particular por la presencia de una cueva, refugio y teatro natural de acción de Pan en Grecia (en el rito y en el mito)⁵⁸⁷, por el sacrificio de

⁵⁸³ Ov. Fast. 2.441. La presencia de Inuo se demuestra indirecta pero claramente también en el juego de palabras de Ovidio: Inuo se ‘oculta’ detrás del verbo *inire* en el oráculo dado por Juno.

⁵⁸⁴ Hdt. 6.105. Sobre la introducción de Pan en Atenas en el siglo V a.C., *vid.* Borgeaud 1988; Ellinger 2002; Cardete 2016.

⁵⁸⁵ Schol. ad Plat. *Phaedr.* 244b, Ruhnke p. 61. El fragmento no fue incluido por Jacoby en su *Fragmente der griechischen Historiker*, probablemente aceptando las dudas de Bernhardt 1822, p. 86. Wiseman 1995b rehabilita el esolio (“imprudement” según Marchetti 2002, p. 79, n. 8) y propone, correctamente, ubicar la introducción de Pan en el siglo IV. También Fantham 2009, p. 19: “The cult of Pan had come early to Rome, very soon, it would seem, after it spread beyond Arcadia in fifth century Greece...Pan would have been welcomed to Rome along with other Greek cults introduced in this period (such as those of Demeter/Ceres and the Dioscuri). Once the highly recognizable goat-faced and goat-footed Pan was known, the Lupercal became his cave, and the Lupercalia his cult”.

⁵⁸⁶ Wiseman 1981.

⁵⁸⁷ Al menos desde la introducción a Atenas del dios. *Vid.* Cardete 2016.

capri y, especialmente, por la propia imagen de los *Luperci*, *iuvenes* completamente desnudos con tiras de piel caprina en la mano.

Cualquier observador familiarizado con Pan, escrutando los *Lupercalia*, automáticamente habría vinculado la celebración romana con el imaginario del dios de Arcadia, automáticamente habría identificado los *Luperci*, que alegremente corren e ‘importunan’ a las jóvenes mujeres, con los típicos Πανίσκοι⁵⁸⁸ (según el modelo del Pan ‘molestador’), automáticamente habría reconocido en la cueva en la base de la colina Palatina no un antro de lobos sino –como en Atenas– la sede de Pan⁵⁸⁹, y, quizás en un paso posterior, favorecido por la relación etimológica entre *lupus* y λύκος, habría conectado ‘naturalmente’ el rito con el Monte Liceo y Pan *Lykaios* (con el término *Lykaios* ya asociado paretimológicamente al lobo)⁵⁹⁰.

La atribución no simplemente a un Pan genérico sino al arcádico Pan *Lykaios* de una fiesta vinculada en el nombre a los lobos y ejecutada por ‘Πανίσκοι’ desnudos tuvo que ser casi obvia y produjo o contribuyó a producir aquella *vulgata* en la que “the Lupercalia was named after the Lykaia and originated in the piety of Arkadian immigrants to Italy”⁵⁹¹, la segunda y anómala ‘helenización’ de Roma (la *Urbs* era ya desde hace tiempo troyana...).

Un proceso semejante debería tomarse en seria consideración a la hora de valorar, más allá de los confines de los *Lupercalia*, la entera elaboración de la leyenda arcádica de Roma (un problema, a pesar de las múltiples contribuciones, aún abierto): aunque la mía sea una simple sugerencia (sin

⁵⁸⁸ Piénsese en el pequeño Pan itifálico, mitad hombre y mitad cabra, representado en un espejo del siglo III al lado de Marsias. El espejo (*Etr. Spiegel* vol. V, p. 54, Tab. 45) presenta varios puntos de interés, desde la inscripción (*CIL* I² 552: *painsscos marsuas vibis · pilipus · cailavit*) con la firma del grabador (probablemente de origen griego y procedente de la Campania osca), hasta la forma dórica con geminación de la sibilante de *painsscos*, y el objeto sostenido en la mano por Marsias, en el que se ha reconocido una cola de burro o un *aspergillum* para extraer el vino del cráter. Sobre la inscripción, De Bellis 2005, pp. 59-62. Sobre la iconografía de Marsias, *vid.* Weis 1992a; Weis 1992b. Sobre la particularidad del objeto de Marsias, Massa-Pairault 1985, p. 97: “cette représentation d’un satyre nommé Marsyas, frappant le sol du fouet pour annoncer le commencement d’un ἄγων d’histriones, est tout à fait singulière”. Sobre el espejo también Torelli 2004; Marcatili 2013-2014. Para Torelli 2004, p. 99, la escena alude a los *Liberalia* romanos, “quando il giovinetto, raggiungendo la maturità fisica, che è in primo luogo potenza sessuale e in seconda battuta capacità di svolgere i ruoli militari, viene contestualmente ammesso al consumo tutto maschile del vino. Se *Painisscos* vuole qui rappresentare il ruolo del figlio, *Marsuas* compare come allusione al ruolo del padre: il sileno insomma figura nelle vesti di personaggio che ripropone in chiave mitica quello che ogni cittadino romano sperimentava in chiave rituale in occasione della festa dei *Liberalia*, la grande festa di Liber Pater, guardiano della potenza sessuale maschile e dell’accesso al vino dei *liberi*, dei figli”. Según Piganiol 1944, Marsia en Roma fue asimilado a Fauno.

⁵⁸⁹ Ciertamente, no fueron las pequeñas similitudes entre los romanos *Lupercalia* y los arcadios *Lykaia* lo que atrajeron a Pan. *Vid.* Jost 1985; Jost 2012.

⁵⁹⁰ Sobre *Lykaios*, Gordon 2015.

⁵⁹¹ Rose 1949, p. 11. Ahora, a pesar de que algunos defiendan una derivación directa del Pan romano del arcadio, el Pan que entra en Roma es arcadio solo en el nombre, y por las razones que he identificado. Si tuviéramos que encontrar el lugar desde el cual se mueve Pan para llegar a Roma, seguramente sería Atenas. En este sentido es interesante recordar, además de la axialidad topográfica entre *Lupercal* y templo de *Victoria*, cómo en el *aition* ofrecido por Butas (Plut. *Rom.* 21.6) la carrera de los *Luperci* se origina en la carrera triunfante de los gemelos de Alba a Roma. En Atenas las ceremonias en honor de Pan reproducen anualmente la ‘promesa’ de victoria garantizada por la epifanía del dios antes de Maratón. Sobre el papel desempeñado por Pan en las guerras persas, ver Borgeaud 1988; Ellinger 2002. Sobre las celebraciones de Pan en Atenas, Cardete 2016; Capel Badino 2017.

muchas pretensiones), quizás no sea tan fantasioso pensar que uno de los factores que favorecieron la introducción en la Roma de época mediorrepublicana de una segunda genealogía griega fue la religión (percibida como) griega, pánica y arcádica, del *Lupercal*.

Después de haber propuesto que la atribución de los *Lupercalia* a una deidad ‘faunesca’ estuvo condicionada por la llegada de Pan (retomando la imagen adoptada anteriormente: los dioses ‘faunescos’ entran en el *Lupercal* en compañía de Pan), paso al segundo punto, inseparable del primero (o continuación lógica del mismo), la *interpretatio* de Pan con los sujetos del panteón local.

De acuerdo con el modo arcaico de recepción de las divinidades extranjeras, estructurado, con algunas excepciones, sobre la práctica de la *interpretatio*, es verosímil que Pan, en el acto mismo de ser acogido, es decir, en el acto de ‘romanizarse’ (aunque fuera también exclusivamente a nivel literario), fuese identificado con uno o más seres divinos locales.

En la galaxia de las divinidades agrestes (= del *ager*) conectadas a las esferas de la fertilidad y de la sexualidad, que una sociedad agrícola-pastoral tiende a ‘producir’ en grandes cantidades según, al menos en parte, los principios de la “teología dell’atto” teorizada por Prosdocimi⁵⁹² (las múltiples divinidades estarán destinadas a fusionarse y confundirse en un proceso de uniformación bien conocido que transformará entidades independientes en epítetos divinos ...), parece que Pan no encuentra un *alter ego* único, sino al menos tres: además de *Faunus* y *Silvanus*⁵⁹³, también, recuperando completamente el valor del testimonio de Livio, *Inuus*⁵⁹⁴, respectivamente, a la luz de la etimología antigua, el dios favorable, el dios de los bosques, el dios de la penetración.

Si no es fácil distinguir a Fauno de Silvano (y de hecho, para la mayoría de los estudiosos, las dos deidades no deben diferenciarse)⁵⁹⁵, es aún más difícil separar a Inuo de Fauno.

⁵⁹² Al menos Prosdocimi 1989.

⁵⁹³ Pan fue asimilado a Silvano por Plauto: en *Aul.* 674,766 rinde con *Silvani lucus* lo que en el modelo griego (el *Dyskolos* de Menandro) era, probablemente, el bosque sagrado de Pan. Siglos después, Isidro (8.11.81) escribirá: *Pan dicunt Graeci, Latini Silvanum, deum rusticorum, quem in naturae similitudinem formaverunt*.

⁵⁹⁴ Macrobian. *Sat.* 1.22.2: *Pan ipse, quem vocant Inuum*.

⁵⁹⁵ Fauno y Silvano se funden, se confunden y a menudo parecen ser intercambiables. Un ejemplo: la victoria de la recién nacida República en la batalla de la Silva Arsia (509 a.C.), anunciada por *Faunus* en Dionisio (5.16) y por *Silvanus* en Livio (2.7.2). Sobre la relación entre Fauno y Silvano, *vid.* Brelich 1976 (siguiendo a Wissowa, está a favor de una sustancial identidad entre las dos deidades: Silvano sería el Fauno honrado en la esfera privada) y, con una perspectiva muy diferente (que prefiero, sin negar obviamente la extrema ‘cercanía’ entre las dos deidades), Dorcey 1992 (*Faunus* y *Silvanus* como agentes divinos independientes –ya antes Mannhardt–). *Vid.* también Gagé 1961; Schilling 1992b. Dorcey 1992, pp. 41-42 resume así las diferencias entre Silvano y Fauno-Pan: “*Silvanus shares a few common traits with Pan: lordship of the forests, nudity, companionship of the Nymphs and shepherds, and the pine. Beyond this, however, few comparisons can be drawn. The very things which distinguish Faunus from Silvanus also set Pan apart from Silvanus: sexual aggressiveness, close kinship with Satyrs and Silens, goat form, disinterest in agriculture, musical ability and a tendency to cause panic ... Silvanus and Pan ... were of different character, even though both concerned themselves with hunting, herding and the woods in general ... We can only conclude that the cults of Faunus and Pan were separate from that of Silvanus ... What is indeed interesting about Silvanus is how much he retained his individuality vis-a-vis other rustic deities. The same can hardly be said of Faunus who at times is completely syncretized with Pan*”.

La estudiosa también insiste en las diferencias iconográficas entre Silvano y Fauno-Pan y en la ausencia en Silvano de un “erotic or sexual role” (en la iconografía de Silvano, *vid.* Nagy 1994). En una polarización, tal vez excesiva,

INUO

Sobre Inuo, que en los últimos años ha captado atención e interés por la excavación de un yacimiento arqueológico en el territorio de la antigua Ardea (la metrópolis de los rútilos y del virgiliano Turno) identificado con el *Castrum Inui* de las fuentes⁵⁹⁶, contamos, además de una mención en Virgilio⁵⁹⁷, con más extensas noticias gracias a Arnobio⁵⁹⁸, Servio (con la confusión entre *Castrum Inui* y *Castrum Novum*, colonia marítima fundada en el territorio de Caere)⁵⁹⁹, Macrobio⁶⁰⁰ y Rutilio Namaciano⁶⁰¹. Si para el primero Inuo es, junto con *Pales*, el guardián de los rebaños, para el segundo

en la que al ‘buen’ *Silvanus* se contraponen el ‘malvado’ Fauno, Dorcey 1992 también propone de vincular a Fauno el famoso ritual doméstico realizado para proteger a las mujeres y los bebés de los peligros de la divinidad. El rito es recordado sólo por Agustín, quien cita expresamente a Varrón como su fuente. August. *De civ. D.* 6.9: (Varro) *mulieri fetae post partum tres deos custodes commemorat adhiberi, ne Silvanus deus per noctem ingrediatur et uexet, eorumque custodum significandorum causa tres homines noctu circuire limina domus et primo limen securi ferire, postea pilo, tertio deuerrere scopis, ut his datis culturae signis deus Silvanus prohibeatur intrare, quod neque arbores caeduntur ac putantur sine ferro, neque far conficitur sine pilo, neque fruges coaceruantur sine scopis; ab his autem tribus rebus tres nuncupatos deos, Intercidonam a securis intercisione, Pilumnum a pilo, Deuerram ab scopis, quibus diis custodibus contra uim dei Siluani feta conseruaretur. Ita contra dei nocentis saeuitiam non ualeret custodia bonorum, nisi plures essent aduersus unum eique aspero horrendo inculto, utpote siluestri, signis culturae tamquam contrariis repugnarent.* Sobre el ritual, recientemente, Montero Herrero 2017. También: Briquel 1983b; Köves-Zulauf 1990.

⁵⁹⁶ El yacimiento es un asentamiento portuario ubicado, cerca de la desembocadura del Fosso dell’Incastro, a unos treinta kilómetros de distancia de Roma. Sorprendente por la poderosa área de culto (tres templos, uno de los cuales data del siglo VI y tiene dos altares orientados en direcciones opuestas), se ha identificado con el antiguo *Castrum Inui* (incluso el topónimo probablemente se refiere a Inuo: *Inui Castrum* > Incastro). La identificación no es segura (no hay documentos epigráficos que la hagan incontrovertible), pero es muy probable. Sobre *Castrum Inui*, *vid.* Di Mario 2009; Di Mario 2012; Torelli 2011b; Torelli 2016; las contribuciones recogidas en Torelli - Marroni 2018 (especialmente Torelli 2018). Por el momento, el área sagrada presenta tres estructuras: 1. Templo B, caracterizado por dos fases de construcción, una del siglo VI y una de principios del siglo V a.C. 2. El más pequeño templo A, que data de mediados del siglo II a.C. 3. un *sacellum* del período imperial dedicado a Esculapio (se ha hallado la estatua de culto). En el siglo IV-III a.C. (si no ya en el siglo V), se construyó un muro de fortificación alrededor de toda la zona, que se convirtió así en el *castrum* propiamente dicho.

⁵⁹⁷ En la nota *nekyia* de Eneas, Anquises coloca también *Castrum Inui* entre las ciudades, todas en territorio latino, destinadas a futura gloria.

⁵⁹⁸ Arn. *Adv. nat.* 3.23: *armentorum et pecorum gregibus Pales praesunt Inuusque custodes.*

⁵⁹⁹ Serv. *ad Aen.* 6.775: *CASTRVMQUE INVI una est in Italia civitas, quae castrum novum dicitur: de hac autem ait ‘castrum Inui’, id est Panos, qui illic colitur. Inuus autem latine appellatur, graece Πάν: item Ἐφιάλτης graece, latine Incubo: idem Faunus, idem Fatuus, Fatuclus. Dicitur autem Inuus ab ineundo passim cum omnibus animalibus, unde et Incubo dicitur.*

⁶⁰⁰ Macrobius. *Sat.* 1.22.2-7: *Pan ipse, quem vocant Inuum, sub hoc habitu, quo cernitur, solem se esse prudentioribus permittit intellegi. Hunc deum Arcades colunt appellantes τὸν τῆς ὕλης κύριον, non silvarum dominum sed universae substantiae materialis dominatorem significari volentes, cuius materiae vis universorum corporum, seu illa divina sive terrena sint, componit essentiam. Naturam lucis ostendunt, qua sol et ambitum caeli superioris inluminat et inferiora conlustrat. Unde Homerus de eo ait: ὄρνυθ’, ἴν’ ἀθανάτοισι φῶς φέροι ἡδὲ βροτοῖσιν. Quid fistula vel virga significant superius in habitu Attinis expressimus. Quod in caprae pedes desinit, haec argumenti ratio est, quia materia, quae in omnem substantiam sole dispensante porrigitur, divinis de se corporibus effectis in terrae finitur elementum. Ad huius igitur extremitatis signum pedes huius animalis electi sunt, quod et terrenum esset et tamen semper peteret alta pascendo; sicut sol, vel cum radios superne demittit in terras vel cum se recolligit, in montibus visitur. Huius Inui amor et deliciae Ἥχῳ creditur nullius oculis obnoxia, quod significat harmoniam caeli, quae soli amica est quasi sphaerarum omnium de quibus nascitur moderatori, nec tamen potest nostris unquam sensibus apprehendi.*

⁶⁰¹ Rut. *Namat.* 1.227-236: *Stringimus hinc canens et fluctu et tempore Castrum: / index semirutae porta vetusta loci. / Praesidet exigui formatus imagine saxi, / qui pastorali cornua fronte gerit: / Multa licet priscum nomen deleverit aetas, / hoc Inui Castrum fama fuisse putat, / seu Pan Tyrrhenis mutavit Maenala silvis, / sive sinus patrios incola Faunus init; / dum renovat largo mortalia semina fetu, / fingitur in Venerem pronior esse deus.*

es simplemente el nombre latino de Pan (equivalente a *Faunus*, a *Fatuus*, *Fatuclus* e *Incubus*)⁶⁰² y explicable, según el clásico etimologizar antiguo (del nombre depende la esencia de la divinidad) con la expresión *ab ineundo*, con la que se recalcan los aspectos más específicamente sexuales del dios⁶⁰³. Macrobio, al tratar extensamente de Pan *quem vocant Inuum*, adopta en cambio una solución más compleja, no carente de elementos fuertemente alegóricos, eruditos y desvinculados de la realidad ritual y teológica más antigua: el Pan-Inuo de Macrobio se presenta como una divinidad solar e identificable con el propio astro, según una imagen, construida sobre la correspondencia entre Pan y *omne* (= toda la naturaleza), generalizada ya en época helenística y destinada a gran fortuna en los siglos siguientes.

Para tratar de comprender, incluso solo a grandes rasgos, la naturaleza de un dios, que no creo que fuera simplemente un doble especializado (o un epíteto) de Fauno, es preciso detenerse en la etimología. Las fuentes explican *Inuus* con *ab ineundo*, una solución entendida por los modernos, que tienden a inclinarse por un *non liquet* (Walde - Hoffmann y Ernout - Meillet)⁶⁰⁴, como una paretimología (aunque, como todas las paretimologías, indicativa para comprender las formas mentales analógicas que la han producido) construida sobre la idea de ‘penetración’ (de *inire*: ‘entrar dentro, penetrar’). Entre las propuestas avanzadas a lo largo de los años⁶⁰⁵, merecen ser recordados al menos el intento de von Planta de confirmar la opinión antigua, una explicación inmediatamente (y tal vez apresuradamente) rechazada⁶⁰⁶ y aquel de Torelli, que propuso la sustancial equiparación entre *Inuus* e *Indiges*, hipótesis construida, así como sobre bases lingüísticas (mediadas por el análisis de von Planta)⁶⁰⁷, también a partir de la identificación del lugar sagrado levantado por Eneas en honor

⁶⁰² En este sentido también OGR 4.6: *Hunc Faunum plerique eundem Silvanum a silvis, Inuum deum, quidam etiam Pana vel Pan esse dixerunt.*

⁶⁰³ Misma explicación en Isid. *Etym.* 8.11.103: *Pilosi, qui Graece Panitae, Latine Incubi appellantur, sive Inui ab ineundo passim cum animalibus. Unde et Incubi dicuntur ab incumbendo, hoc est stuprando. Saepe enim improbi existunt etiam mulieribus, et earum peragunt concubitum: quos daemones Galli Dusios vocant, quia adsidue hanc peragunt immunditiam.*

⁶⁰⁴ Walde - Hofmann 1938 (s.v. *Inuus*: “Funktion und Etymol. ungeklärt”); Ernout - Meillet 1959 (s.v. *Inui*: “l’origine et le nom sont inexplicables”).

⁶⁰⁵ Para W. F. Otto (citado en Walde - Hofmann 1938) *Inuus* origina en **in-avos*, con el significado de “freundlich” (favorable). Magini 1987, p. 84: “Sembra difficile separare *Inuus*, lo ‘stupratore’, dalla radice che dà in iranico un sostantivo neutro *aēnah-* ‘violenza, crimine, oltraggio’, un aggettivo *aēnah-* ‘malfattore, violentatore’ e un verbo *aēn-* ‘violentare, costringere, forzare, stuprare’, e che forse trova il solo corrispondente conosciuto nel sanscrito *enah* ‘crimine, delitto, peccato’ e *inoti* ‘(egli) costringe, preme, incalza’”. Recientemente, y muy poco probablemente, Micco 2016, p. 559: “Si profila una ulteriore ipotesi interpretativa del nome *Inuus* = ‘In voi - In noi’, in base alla quale si può ben comprendere come questa divinità, nel corso dei secoli, abbia mantenuto un nome, nel rispetto delle trasformazioni linguistiche, mito-storiche e sociali, che la identificasse non solo con l’origine di tutta la *Physis* divina e terrena ma, come l’entità suprema che governa e regola il mondo dei rapporti interumani, fra divinità ed uomo e fra ogni elemento della realtà”.

⁶⁰⁶ Von Planta 1892, p. 411, n. 3.

⁶⁰⁷ Torelli 2012: “*Inuus* è sinonimico di *Indiges*, un aggettivo formato non da **endo* come *Indiges*, ma, come congetturato oltre un secolo fa da von Planta, da **in-i-uos*, nel senso di ‘colui che è dentro’”.

del Sol (en la narración de Dionisio de Halicarnaso)⁶⁰⁸ con el templo hallado en *Castrum Inui* (tanto el templo ‘literario’ como aquello ‘arqueológico’ presentan, de manera anómala, dos altares con alineación divergente, uno orientado a este y el otro a oeste) y atribuido a Inuo siguiendo la identificación expresada por Macrobio de Inuo con el Sol⁶⁰⁹.

Si bien desenredarnos en una selva con tantas sombras y muy pocas luces sea complicado, sin embargo, en este caso, la percepción transmitida por los autores antiguos no parece ser inexacta ni banal como a menudo se sostiene o, al menos, parece más correcta que las sugerencias modernas: Inuo es, con toda probabilidad, una divinidad ‘simple’, un dios esencialmente a cargo de ese momento fundamental, en las coordenadas de una economía predominantemente pastoral, representado por el acto del acoplamiento sexual (la divinidad, para utilizar la terminología franca de Pestalozza, del “montare”)⁶¹⁰, garantía de continuidad y supervivencia, y elemento de unión con Pan (*interpretatio* basada en la sexualidad y la relacionada fertilidad)⁶¹¹, y entre las dos deidades y los *Lupercalia*⁶¹².

⁶⁰⁸ Dion. Hal. *Ant. Rom.* 1.55.1-2: Τοῦ δὲ μηκέτι προσωτέρω τῆς Εὐρώπης πλεῦσαι τὸν Τρωικὸν στόλον οἱ τε χρησιμοὶ αἵτιοι ἐγένοντο τέλος λαβόντες ἐν τούτοις τοῖς χωρίοις καὶ τὸ δαιμόνιον πολλαχῶς τὴν ἑαυτοῦ βούλησιν ἐνδεικνύμενον· ἐπειδὴ γὰρ ὄρμῳ χρησάμενοι τῷ Λωρεντῷ σκηναὶς ἐπήξαντο περὶ τὸν αἰγιαλόν, πρῶτον μὲν πιεζομένοις τοῖς ἀνθρώποις ὑπὸ δίψης οὐκ ἔχοντος ὕδωρ τοῦ τόπου (λέγω δὲ ἂν παρὰ τῶν ἐγχωρίων παρέλαβον) λιβάδες αὐτόματοι νάματος ἡδίστου ἐκ γῆς ἀνελθοῦσαι ὤφθησαν, ἐξ ὧν ἡ τε στρατιὰ πᾶσα ὑδρεύσατο καὶ ὁ τόπος περικύρτος γέγονε μέχρι θαλάττης καταβάντος ἀπὸ τῶν πηγῶν τοῦ ρεύματος. Νῦν μέντοι οὐκέτι πλήθουσιν ὥστε καὶ ἀπορρεῖν αἱ λιβάδες, ἀλλ’ ἔστιν ὀλίγον ὕδωρ ἐν κοίλῳ χωρίῳ συνεστηκὸς, λεγόμενον ὑπὸ τῶν ἐγχωρίων ἱερὸν ἡλίου· καὶ βωμοὶ δύο παρ’ αὐτῷ δέικνυνται, ὁ μὲν πρὸς ἀνατολὰς τετραμμένος, ὁ δὲ πρὸς δύσεις, Τρωικὰ ἱδρύματα, ἐφ’ ὧν τὸν Αἰνεῖαν μυθολογοῦσι πρώτην θυσίαν ποιήσασθαι τῷ θεῷ χαριστήριον τῶν ὑδάτων.

⁶⁰⁹ Las analogías entre el templo B y las palabras del historiador de Halicarnaso conducen a una interpretación en sentido solar del templo, indicando los dos altares el amanecer y el atardecer, es decir, el aspecto celeste y el aspecto ctonio (subterráneo) del camino del cuerpo celeste, con una preeminencia, dada la orientación del templo hacia el SO (esta es la orientación propia de los cultos ctonios), de este último (se note la correlación entre el sol y el agua que brota del subsuelo). La identificación del destinatario del templo B con una deidad solar, coincidente o comparable con un Sol subterráneo (*Sol Indiges* en la terminología religiosa romana), puede considerarse altamente plausible. Absolutamente menos segura es, en cambio, la asimilación entre *Inuus* e *Indiges*.

⁶¹⁰ Pestalozza 1933, p. 44.

⁶¹¹ Borgeaud 1988, p. 71, sobre Pan: “the fertility of wild animals and of flocks is the province of the goat-god”. Recientemente, sobre Pan, Cardete 2016.

⁶¹² Como simple hipótesis, también propondría reconocer una fiesta de Inuo, o más bien de reconocer a Inuo detrás de un Fauno que ya ha cumplido su ‘voracidad depredadora’. Gracias a Horacio (*Carm.* 3) sabemos de la existencia de *Faunalia* celebrados en las Nonas de diciembre. La noticia, sin ninguna razón real, ha sido cuestionada y evaluada de manera diversa, ora como una invención del poeta (Holleman 1972), ora como el resultado de una antigua interpolación –antes de Porfirión– (Cucchiarelli 2012: sobre el neto contraste entre las dos primeras estrofas y las dos últimas). Aunque ciertamente sean posibles varias soluciones (como con frecuencia cuando los datos son tan exigüos), la hipótesis que hace de los *Faunalia* una creación literaria, sin duda, debe ser descartada. Para comprender el propósito de la festividad, no explicado por Horacio, es necesario contextualizarla dentro del calendario biológico que marca los momentos más relevantes de una sociedad pastoral: ya a una sumaria lectura de Plinio y Columela, será fácil notar cómo las Nonas de Diciembre coinciden con (y establecen) el final del período de apareamiento de ovejas y cabras. Plin. *HN* 8.200: *Concipiunt Novembri mense, ut Martio pariant turgescitibus virgultis*. Columella, *Rust.* 7.6.6: *Tempus admissurae per autumnum fere ante mensem Decembrem praecipimus, ut iam propinquante vere, gemmantibus fructibus, cum primum silvae nova germinant fronde, partus edatur*. El tiempo del parto, obviamente relacionado, era fijado religiosamente en abril y era vinculado a los *Parilia* del 21, día en que se cumplían rituales *pro partu pecoris* (una fecha elegida también, y de ninguna manera accidentalmente, por lo que es el ‘nacimiento’ por excelencia, el *dies natalis* de Roma, y, igualmente no por casualidad, para rendir homenaje a Ilia –Charisius, *Gramm.* I ed. Keil, p. 58– y al nacimiento de *Romulus* y *Remus*). Paul. Fest. p. 284 L.: *Pales dicebatur dea pastorum, cuius festa Palilia dicebantur; vel, ut alii volunt, dicta Parilia, quod pro partu pecoris eidem sacra fiebant*. Las *Nonae* de diciembre y los *Parilia* sacralizan, respectivamente, los tiempos

La mención liviana de Inuo, si mi explicación de la artificiosidad del connubio Pan-Lupercal (donde Pan simboliza genéricamente a una divinidad faunesca) es correcta, se explica fácilmente no como una insignificante *variatio* ‘faunesca’ sino como un legado de aquel momento, que se encuadra en el siglo IV-III a.C., de abierta y líquida definición en términos romanos de Pan, y demuestra ulteriormente, por un lado, la conexión ni unívoca ni originaria Fauno-Lupercalia y, por el otro, añade a *Faunus* y *Silvanus* otra divinidad asimilada a Pan, antes de que aquella *reductio ad Faunum* (activa entre antiguos y modernos, y consecuencia de la *interpretatio* con Pan), redujera Inuo a mera expresión de Fauno y acercase, hasta (casi) sobreponerlos, Fauno y Silvano (se recuerde la intercambiabilidad Silvano-Fauno en la identificación de la voz oracular de la silva Arsia), en un caso anulando y en el otro drásticamente reduciendo las diferencias que debían darse entre los tres.

¿DE CIEN MIL ... A FEBRUUS Y FEBRUA?

Ahora, la línea de investigación e interpretación que se ha trazado para tratar de comprender las etapas más antiguas de los *Lupercalia*, progresivamente desestructurados en esta *anacalypsis* que se está llevando a cabo, ha alejado de los *primordia* y ha consentido fechar, si bien con aproximación, las divinidades ‘faunescas’, tanto Pan como Inuo y Fauno: es poco probable que la presencia ‘interna’⁶¹³ de uno de los tres pueda remontarse más allá del siglo IV a.C.

Después de haber propuesto motivar y legitimar la ‘faunización’ del *Lupercal* en virtud de las similitudes, a los ojos de un griego o de un romano helenizado, entre Πανίσκοι y *Luperci*, continuando en la desestructuración, debemos una vez más considerar *Iuno Februata*, la Juno Purificadora en cuyo honor, con vocabulario técnico, Pablo el Diácono atribuye los *Lupercalia*, expresamente definidos con la fórmula, que se ha intentado –injustificadamente– corregir, *Iunonis feriae*⁶¹⁴.

iniciales y finales del embarazo: recordando que Fauno se celebra a principios de primavera (también Calp. *Ecl.* 5: *vere novo*), probable momento de la inmolación de un *agna* o un *haedo* (Hor. *Carm.* 1.4.11-12), y que Arnobio (*Adv. nat.* 3.23) une a *Inuus* y *Pales* como *custodes* del rebaño, tal vez la hipótesis de atribuir a Inuo el patrocinio sobre los *Faunalia* de diciembre no aparecerá tan inverosímil (¿‘*Inualia*’?). Un comentario detallado sobre la oda de Horacio en Nisbet - Rudd 2004. Vid. también Scarpi 1982; Cucchiarelli 2012. Sobre los *Parilia* (y *Pales* o el doble *Pales*), la bibliografía es, como se puede imaginar, inmensa: vid. al menos la monografía de Marcos Celestino 2002.

⁶¹³ Reitero, para evitar dudas, la posibilidad de que se hayan honrado a más deidades cerca del *Lupercal*.

⁶¹⁴ Paul. Fest. p. 75 L.: *Februarius mensis dictus, quod tum, id est extremo mense anni, populus februaretur, id est lustraretur ac purgaretur, uel a Iunone Februata, quam alii Februalem, Romani Februlim uocant, quod ipsi eo mense sacra fiebant, eiusque feriae erant Lupercalia, quo die mulieres februabantur a lupercis amiculo Iunonis, id est pelle caprina; quam ob causam is quoque dies Februatus appellabatur.* El texto compendiado de Pablo el Diácono, si bien contenga a veces errores, parece, en este caso, coherente. No es en absoluto necesario alterarlo (porque no considerado lógico con la lógica moderna de reconstrucción de los *Lupercalia*) como propone North 2008a, que inserta entre *sacra fiunt* y *eiusque feriae sunt Lupercalia*, la frase *vel ab Inuuo, quod ei quoque sacra fiunt*. El primer y único *vel* es suficiente porque introduce el segundo elemento de la disyunción y no el primero como piensa North. Sobre Festo y Pablo, vid. North 2008b y las diversas contribuciones en Glinister - Woods 2007.

Si es cierto que la acción de la diosa (contenida en el nombre, provisto de un sufijo cuyo valor activo –como en *Moneta*, *Viscata*, *Capta*, *Sospita*, etc.– demuestra su alta antigüedad)⁶¹⁵ no está, en el compendio paulino, destinada a todo el *populus* sino a las *puellae* / *mulieres*, sin embargo, *Iuno Februata* no se puede liquidar con tanta sencillez (como a menudo apresuradamente la moderna literatura hace)⁶¹⁶: en lugar de eliminar *Iuno Februata*, eventualmente debería ‘eliminarse’ –pero con tiempos y modos diferentes con respecto a los habitualmente empleados– solo *Iuno*, conservando así el significado de una epiclesis que se refiere directamente a otra figura divina, *Ferua*⁶¹⁷.

Además de *Februa*, también está atestiguado *Februus*, dios del que apenas tenemos algunas informaciones, aunque importantes, procedentes (casi) todas de fuentes tardías (Servio, Macrobio, Juan Lido, Isidro): *Februus* es una divinidad ctonia asimilada a Plutón y *Dis Pater*, dios de la purificación (*praeest purgationibus; lustrationum potens*) y epónimo del mes de febrero⁶¹⁸.

Al tratar del dios, Juan Lido, quien a diferencia de los otros autores atribuye la eponimia de febrero no a *Februus* sino a *Februa* (demostrando así la perfecta especularidad y complementariedad

⁶¹⁵ Sobre el valor que debe atribuirse al sufijo *-ta* en epiclesis divinas, Cinaglia 2016. North 2008a, p. 150, n. 34 interpreta *Februata* como “after her purification”: poco probable, tanto por el valor ‘activo’ del sufijo en el período arcaico, como por la correspondencia semántica con *Februlis* o *Februalis*, que deben entenderse en un sentido activo, como *Februus*, dios –Macrobi. *Sat.* 1.13.3– *lustrationum potens*.

⁶¹⁶ Sobre *Iuno* como diosa reciente de los *Lupercalia*, vid. Unger 1881; Marbach 1927; Rose 1949; Porte 1976c; Dury-Moyaers, Renard 1981; Scholz 1981 (edad de Augusto); Pötscher 1984. La antigüedad de la diosa es afirmada por Pestalozza 1933, p. 41, que vincula el epíteto *Februata* no genéricamente al *februare* sino al *februm* caprino de los *Luperci*, que el autor valora como una prueba de las intrínsecas relaciones entre *Iuno* y el *caper*. También Martorana 1976 considera muy antigua la presencia de *Iuno*: el estudioso interpreta los *Lupercalia* como una hierogamia entre Fauno y *Iuno*. De Cazanove 1986 llama la atención en la iconografía de los acroterios arcaicos del Lacio para legitimar la presencia de Fauno y *Iuno*. Duval 1977 asocia con los *Lupercalia* a *Iuno Sospita*.

⁶¹⁷ Mart. Cap. 2.149: *Iuno pulchra ... nam Fluoniam, Februalemque ac Februam mihi poscere non necesse est, cum nihil contagionis corporeae sexu intemerata pertulerim*. Mythogr. rom. 3.3: *Dicitur Fluonia a fluoribus seminum, quod feminas liberet in partu; Februalis vel Februa, quod eas post partum secundis egredientibus purget; februo enim Graece, Latine purgo. Hinc et Februus dicitur Pluto, quia praeest purgationibus animarum*. Arn. Adv. nat. 3.30.3.

⁶¹⁸ Serv. ad G. 1.43: *duo uero propter rationem signorum anni intercalabantur, qui postea a Iano et a Februo nominati sunt. Februus autem est Ditis pater, cui eo mense sacrificabatur*. Macrobi. *Sat.* 1.13.3: *secundum dicavit Februo deo, qui lustrationum potens creditur. lustrari autem eo mense civitatem necesse erat, quo statuit ut iusta dis Manibus solverentur*. Mythogr. rom. 3.3. Isid. Etym. 5.33.4: *Februarius nuncupatur a Februo, id est Plutone, cui eo mense sacrificabatur. Nam Ianuarius diis superis, Februarium diis Manibus Romani consecraverunt. Ergo Februarius a Februo, id est Plutone, non a febre, id est aegritudine nominatus*. Lydus, Mens. 4.25: Τὰ Φεβρουαρίῳ μηνὶ ἀπὸ Φεβρουᾶς θεᾶς οὕτω προσαγορευομένης τὸ ὄνομα γέγονεν· Φεβρουᾶν δὲ θεᾶν ἔφορον καὶ καθαρτικὴν τῶν πραγμάτων οἱ Ῥωμαῖοι παρέλαβον. Ἀνύσιος δὲ ἐν τῷ περὶ μηνῶν Φεβρουῶν τὸν καταχθόνιον εἶναι τῇ Θούσκων φωνῇ λέγει, θεραπεύεσθαι δὲ πρὸς τῷ Λουπερκῶν ὑπὲρ ἐπιδόσεως τῶν καρπῶν. ὁ δὲ Λαβεῶν ἀπὸ τοῦ πένθους λέγει κληθῆναι τὸν Φεβρουάριον· φέβερ γὰρ παρὰ Ῥωμαίοις τὸ πένθος προσαγορεύεται· κατ’ αὐτὸν δὲ τοὺς κατοικομένους ἐτίμων· ἀλλὰ μὴν καὶ Φεβρουᾶρε τὸ καθαρά τὰ πονητικὰ βιβλία καλεῖ, Φέβρον τὸν Πλούτωνα. ὅτι τὸ ὑπὸ σελήνην δαιμόνιον φύλον τριχῇ διήρηται κατὰ τὸν Ἰάμβλιχον· καὶ τὸ μὲν πρόσγειον αὐτοῦ τιμωρόν, τὸ δὲ ἀέριον καθαρτικόν, τὸ δὲ πρὸς τῇ σεληνιακῇ ζώνῃ σωτήριόν ἐστιν, ὃ δὴ καὶ ἡρώϊκον ἴσμεν· ἡγεῖσθαι δὲ λέγεται παντὸς τούτου μέγιστός τις δαίμων· οὗτος δ’ ἂν εἴη μᾶλλον ὁ Πλούτων, ὥς φησιν ὁ αὐτὸς Ἰάμβλιχος. τὸν Φεβρουάριον μῆνα Ἥρα ἀνατεθῆναι ἀξιοῦσι διὰ τὸ τῇ Ἥραν παρὰ τοῖς φυσικοῖς δοκεῖν εἶναι τὸν ὑπτιον ἀέρα· ὁ δὲ καθαρμὸς ἀντικρυς τῷ ἀέρι ἀρμόδιος. ἐκαθαίροντο δὲ οἱ ναοὶ καὶ τὰ ἱερὰ σκεύη ἐπὶ τούτου τοῦ μηνός· ὁμοίως δὲ καὶ ἐπὶ τῶν ἰδιωτικῶν πάντες τοῦ καθαρμοῦ ἀντεῖχοντο. ὅτι δὲ ἐν τῷ Φεβρουαρίῳ αἱ χοαὶ τῶν κατοικομένων ἐτελοῦντο, διὰ τοῦτο ὁ Νουμᾶς αὐτὸν ἡλάττωσεν, ἀνόσιον εἰ κρίνων ἴσα τοῖς ἄλλοις τιμᾶσθαι τὸν τοῖς γε τὸ πᾶν ἐλαττοῦσι χθονίοις ἐγκείμενον. οὐ μόνον δὲ Φεβρουάριος ἀλλὰ καὶ Φεβρουάτος λέγεται, διὰ τὴν τούτου ἔφορον καὶ Φεβρουάταν καὶ Φεβρουάλεμ τοῖς ἱεροῖς ἀναφέρεσθαι.

de las dos deidades), menciona a un cierto Anysius: el desconocido autor, además de proporcionar el significado en etrusco de *Februus* –‘el Subterráneo’–, sostenía explícitamente que *Februus* era la deidad honrada por los *Luperci*.

Graf, analizando el pasaje, ha propuesto recientemente que el bizantino habría encontrado la información en Cornelius Labeo (el famoso neoplatónico del siglo III d.C.)⁶¹⁹, y que el propio Anysius sería su creador⁶²⁰. Ahora, independientemente de la identidad de Anysius (Graf podría estar en lo cierto en la contextualización histórica y cultural del autor), es opinión común (con muy pocas excepciones)⁶²¹ no dar demasiado valor a este conjunto de testimonios, considerados superficialmente tardíos, poco creíbles o no muy útiles para la reconstrucción de las fases más antiguas de la religión romana, aunque Juan Lido señale que el teónimo *Febuus* estaba contenido en los libros de los Pontífices (ἀλλὰ μὴν καὶ φεβρουᾶρε τὸ καθααί τὰ ποντιφικάλια βιβλία καλεῖ, Φέβρον τὸν Πλούτωνα)...

Pero *recentiores non deteriores* (según la conocida fórmula de Giorgio Pasquali): ¡*Februus* no solo no es un invento de Anysius, sino tampoco una creación literaria del período imperial! Es cierto que no hay testimonios explícitos de la época republicana, pero implícitamente la existencia del dios y, al mismo tiempo, de la diosa correspondiente, puede ser confirmada por Varrón, si he entendido bien *Ling.* 6.34, un pasaje que no ha recibido la atención adecuada: *Ab diis inferis Februarius appellatus, quod tum his paren<te>tur*.

Al respaldar la derivación etimológica de febrero de los dioses infernales, Varrón está evidentemente afirmando la existencia de divinidades cuyo nombre se encuentra en la base del derivado *Februarius* (de lo contrario, no se entendería por qué febrero fue *appellatus*, es decir, definido nominalmente, *ab diis inferis*): ahora bien, los únicos teónimos relacionados son *Februus* y *Februa* (y *Februata* o *Februlis* o *Februalis* como epiclesis de Juno)⁶²².

El testimonio de Varrón es muy valioso y demuestra la existencia –por el plural *dii*– tanto de *Februus* como de *Februa* (otra cosa es la relación entre estos *dii inferi* y aquellos *di manes* e *di parentes* a los cuales pertenece técnicamente el *parentare*): probablemente detrás de *Februus* y *Februa* se esconde una de las muchas parejas divinas del arcaísmo romano, ‘olvidadas’, ‘absorbidas’

⁶¹⁹ Sobre Cornelio Labeo, aún imprescindible Mastandrea 1979.

⁶²⁰ Graf 2015, p. 170: “The inventor of the god Februus might be an otherwise unknown Anysius who, in his work *On Months* cited by John Lydus, derived the month name from the Etruscan god Φεβροῦς ὁ καταχθόνιος. It is not easy to date Anysius, but the personal name is not attested before the Antonines, and his etruscological interests recall the work of Cornelius Labeo, who belongs to the late third century ce, and whom John Lydus cited several times. Likely, Anysius arrived in Lydus through Labeo; but one cannot be certain, and Anysius could be later”.

⁶²¹ Pascal 1895.

⁶²² Cecamore 2002 ha propuesto una relación entre *Febris* e *Iuno Februata*.

por otras deidades, y finalmente ‘resurgidas’ (no importa ahora si ‘alteradas’ o no) en fuentes tardías (según aquel *iter* gracias al cual conocemos buena parte de los numerosos *indigitamenta*)⁶²³.

Februus y *Februa* son dos deidades infernales *lustrationum potentes* (la dialéctica puro-impuro en Roma es ante todo un asunto ‘infernál’, como demuestran la circunstancia de introducción y los destinatarios de los *ludi Taurei*), que, si es congruente la identificación con Pluto-Dis Pater (ampliable a Hades)⁶²⁴, y en virtud de la centralidad etimológica y funcional que revisten en el mes dedicado a los muertos, pueden razonablemente interpretarse como una pareja infernal identificada por el *februare* y comparable con las correspondientes y más famosas parejas etruscas y griegas (no es necesario que recuerde cuán variado y difícilmente definible, por ser resultado de múltiples estratificaciones y múltiples influencias, es para nosotros el panorama infernal romano, por lo que concierne a la sede, a los dioses y los propios habitantes).

Februus y *Februa* serían, por lo tanto, las deidades infernales de la purificación (divinidades con nombres parlantes de acuerdo con la “teología dell’atto” o “teología del *verbum*” di Prosdocimi)⁶²⁵, pero también vinculadas a la fertilidad (Anysius: ὑπὲρ ἐπιδόσεως τῶν καρπῶν), según aquella unión que se ha analizado previamente y que es plenamente natural en las coordenadas de una reflexión religiosa por la cual lo que está arriba proviene de quién está debajo (basta con mencionar el valor funerario de *Ceres*, la divinidad –etimológicamente– del crecimiento)⁶²⁶, lugar que dispensa todo el bien y todo el mal, las epidemias y la riqueza.

También podemos ir más lejos y volver a leer, a la luz de lo que se ha afirmado, el dios *Lupercus* (y la diosa *Luperca*).

De *Lupercus* y *Luperca*, otro nombre respectivamente para la divinidad del *Lupercal* y para la loba del *Lupercal*, aunque brevemente, ya se ha tratado anteriormente.

La pareja *Lupercus/Luperca*, a pesar de las muchas dificultades (las mismas que rinden dudosa la explicación de *Luperci* y *Lupercalia*), y aunque sea considerada una construcción teónimica dependiente de la atracción ejercida por el tríptico *Lupercal-Luperci-Lupercalia*⁶²⁷, confirma, en la identificación entre la loba y *Luperca* la caracterización lobuna de los *Luperci*⁶²⁸, mientras que en la

⁶²³ Sobre los *Indigitamenta*, Perfigli 2004.

⁶²⁴ La ecuación entre *Dis Pater* y Hades es evidente, por ejemplo, en Ovidio (Fast. 4.420-620; Met. 5.341-571).

⁶²⁵ Sobre la “teología dell’atto”, como atomización y multiplicación del divino, Prosdocimi 1989. Prosdocimi 1995b propone otra y mejor definición: “teología del *verbum*”.

⁶²⁶ Sobre los aspectos íferos de *Ceres*, vid. Le Bonniec 1958.

⁶²⁷ Para Wiseman 1995b, p. 6 *Lupercus* è “a back-formation from the ritual”. Momigliano 1969, p. 476: “una semplice deduzione dai luperci”.

⁶²⁸ Al contrario de lo que se argumenta aquí, Pestalozza 1933 propone que *Luperca* fuera originalmente, antes de identificarse con la loba *nutrix* de Rómulo y Remo, la compañera de Fauno (sería similar a *Iuno Caprotina*). En pp. 68-69: “L’ingresso di *Mars* nella leggenda fu l’elemento, che ne alterò la forma originaria: il dio guerriero ed agricolo vi portava seco il lupo ed il picchio, i due animali a lui sacri; ed il lupo, così penetratovi, vi favoriva la confusione tra la

identificación de *Lupercus* con Pan (-*Faunus-Inuus*), sostenida solo por Pompeyo Trogo/Justino⁶²⁹, evidencia, en la contradicción entre una *Luperca*-loba y un *Lupercus* cabruno, la ‘faunización’ definitiva de la ceremonia y de sus protagonistas, que culmina, resultado de un largo proceso, en época de Augusto con el reconocimiento definitivo de los *Luperci* como faunos (superposición estética entre los *Luperci* y el dios *Lupercus*; ecuación *Lupercus* = Pan Lyceus; etc.)⁶³⁰.

Si admitiéramos por un instante que Pompeyo Trogo (como a menudo hace) simplemente ha dado valor al “patrimonio local”⁶³¹, tal vez el propio *Lupercus* podría ser interpretado, de acuerdo con su nombre y de la misma manera que la loba *Luperca*, como una deidad lobuna con atributos similares a los de aquel *Aita* etrusco con cofia de lobo al que ya se ha comparado, en virtud de la identificación mutua con Hades-Pluto-*Dis Pater*, con *Februus*.

¿Fue *Lupercus* uno de los muchos nombres o uno de los muchos aspectos (*Dis Pater*, *Februus*, etc.) de lo divino que preside el mundo subterráneo, el reino infernal de los muertos y, como recordado por Justino, los *Lupercalia*? ¿Y era *Luperca* su compañera, habiendo así de reconstruir también para Roma una pareja divina infernal con rasgos ‘animales’?

En lugar de proporcionar una respuesta, añado inmediatamente una pregunta adicional: a pesar de los testimonios relativamente tardíos, ¿pueden ser *Februus* y *Februa* las (o aspectos de las) divinidades ‘originarias’ de los *Lupercalia*, sucesivamente reemplazadas, pero nunca completamente eliminadas, por Pan (Fauno e Inuo)?

Aprovechando la ubicación temporal de los *Lupercalia* en el centro del novendial de los *Parentalia*, así como la definición de la ceremonia como *feriae* de *Iuno Februata*, considero que las respuestas pueden ser afirmativas (o al menos que la hipótesis que de ella deriva sería, entre todas las propuestas, la más plausible).

El cuadro exhibido encaja a la perfección con aquella dimensión simbólica infernal, en la que se ha insistido repetidamente, protagonizada por los *Luperci*-lobos: en una discontinuidad, que sin embargo revela una inesperada continuidad, *Februus* y *Februa*, *Lupercus* y *Luperca* nunca habrían sido completamente eliminados del *Lupercal*, sino solo ‘reinterpretados’ de acuerdo con las necesidades de un presente que, por un lado (y antes), había catapultado al *Lupercal* Pan (y así

Luperca e la lupa e la conseguente assurda identificazione di ‘Iuno Luperca’ –o semplicemente *Luperca*– proprio con la femmina del feroce insidiatore dei greggi, contro il quale la coppia di *Faunus* e di *Iuno*, appunto in qualità di *Luperci* – ‘lupos pecori arcentes’ – esercitava la sua benefica virtù apotropaica”.

⁶²⁹ Borgna 2018, p. 148, en cambio valora la mención de *Lupercus* en el cuadro de la atención mostrada por Pompeyo Trogo en la “valorizzazione del patrimonio locale”.

⁶³⁰ El resultado de la ‘capritización’ es bien presentado por Rose 1949, pág. 9: “the Luperci are not popularly called wolves, nor dressed as wolves, but are quite uncompromisingly goats”.

⁶³¹ Borgna 2018, p. 148.

Lupercus se convierte en un dios cabruno)⁶³² y, por otro (más tarde), había elevado al centro de la ceremonia el componente femenino (por lo tanto, *Februus* se ‘eclipsa’ y *Februa* se convierte en *Iuno Februata*).

Es difícil enmarcar cronológicamente la aparición de *Iuno Februata*, pero un par de indicaciones nos permiten, con relativa certeza, sostener que el proceso no tuvo lugar en una fecha reciente (el sufijo *-ta* con el que *Februa* se convierte en *Februata* y la mención, aparentemente popular en la época de Augusto, de la tiras de piel como *amica Iunonis*): lejos de ser una innovación augustea, *Iuno Februata* es probablemente la forma republicana con que, paralela y especularmente a la identificación de *Lupercus* con Pan-Fauno, *Februa* (y, por lo tanto, la pareja *Februus-Februa*) permaneció firmemente vinculada al *Lupercal*. Tampoco se puede excluir que, como *Lupercus*, también *Iuno Februata* fuera percibida como una diosa-cabra (recuperaríamos así, pero insertándola en la lectura diacrónica que se ha elaborado, la hipótesis de que *Iuno Februata* sería identificable con –o no sería muy distinta de– *Iuno Caprotina*)⁶³³.

Después del filtro deconstructor de semejante *harpe* hermenéutica, la única alternativa a la hipótesis formulada (gradual ‘transformación’ de *lupi* en *capri* de las divinidades y de los propios *Lupercos* en la época mediorrepublicana) no sería una sana ἐποχή, sino la de dejar el *Lupercal* ‘vacío’, una perspectiva varias veces enunciada por eminentes investigadores, y que es preciso, al menos, tomar en consideración.

La atracción múltiple ejercida por el *Lupercal* a lo largo del tiempo (aquella ‘confusión’ que le permitió a Warde Fowler afirmar: “the Roman of the literary age did not know who the god was”)⁶³⁴ podría, en efecto, también interpretarse como la consecuencia de la falta de una deidad específica honrada el 15 de febrero: en este sentido, los *Lupercalia*, entendidos diacrónicamente, serían la progresiva e intensa complejización (que, pensada sincrónicamente, se esfuma en un caótico puzzle...) de una ceremonia que debería en su etapa inicial evaluarse como “ein simpler Ritus, dem später eine Reihe von anders gearteten Vorstellungen zuwuchs”⁶³⁵.

⁶³² Véjove recibe una cabra en sacrificio, y la cabra también es el animal que probablemente permite la deificación de los muertos en Etruria: Camporeale 2009b; Briquel in Camporeale – Briquel - Ortalli 2011; Krämer 2016; Krämer 2017.

⁶³³ Pestalozza 1933; Martorana 1976. Pestalozza 1933, pp. 66-67 avanza una hipótesis sugerente, proponiendo que las deidades originarias del *Lupercal* serían *Faunus* y *Rumina* (cuya ‘representación arbórea’ sería la *figus ruminalis*), y que en esta última debería reconocerse “una originaria ‘Juno Rumina’”, relacionable con *Iuppiter Ruminus* e identificable con *Iuno Caprotina* (propone también que *Iuno Rumina* sería la primitiva *nutrix* de los gemelos, más tarde reemplazada por la loba).

⁶³⁴ Warde Fowler 1899, p. 312. También Rose 1949, p. 10: “It is perfectly conceivable that the name of the presiding god was never divulged, and far from unbelievable that there was no presiding god originally and the rite purely magical (in the Frazerian sense), gods, if addressed at all, being simply approached with offerings to induce them to allow men to perform their sorceries unhindered for the benefit of the State”. Latte 1960, p. 87: “Von einem Gott, dem die Zeremonien galten, hören wir nichts ... Der Ritus ist also wirklich im wesentlichen magisch”. Kirsopp Michels 1953 se orienta a ver en los *Lupercalia* una ceremonia sin divinidad y articulada alrededor del lobo como símbolo de la muerte.

⁶³⁵ Deubner 1911, p. 22.

Si esta visión fuera aceptada, los *Lupercalia*, en su extrema antigüedad, deberían ser imaginados como una ceremonia remontable al estadio pre-deístico de la religión romana (el concepto, absolutamente vago y no sin ambigüedad, debería ser totalmente reconsiderado y, al menos, reevaluado desde una perspectiva muy diferente y más articulada con respecto al evolucionismo simplista), un momento históricamente anterior al Rómulo del mito (al que la tradición atribuye la devoción a divinidades caracterizadas individualmente) y ‘confusamente’ poblado –según la definición comúnmente aceptada– de fuerzas divinas diversamente entendidas pero aún no individualizadas.

Ya he expresado mi opinión (en parte en continuidad con la de Pascal 1895) y, si bien estoy de acuerdo con la hipótesis de que ninguna de las más famosas deidades del panteón romano estuviera involucrada, creo que es reduccionista, además de metodológicamente incorrecto, encuadrar el ritual en una de las vagas macro categorías religiosas que se superponen (con excesiva facilidad) al más antiguo arcaísmo (fetichismo, animismo, totemismo, etc.), a menudo solo ‘cómodas’ respuestas a preguntas complicadas y de no fácil solución.

Dicho esto, junto con los exponentes del ‘totemismo’, se recupera el protagonismo de los lobos, pero integrándolo con la pareja de divinidades infernales, de las cuales los propios lobos serían en última instancia una especie de ‘representantes’ (como en el Soratte, donde los lobos pueden ser evaluados como ‘emanaciones’ infernales): los *Lupercalia*, así, podrían ser concebidos como una fiesta de los lobos (pero no *simpliciter* como un culto totémico)⁶³⁶, celebrada para los lobos y por *Luperci-lupi*, en una especie de proto-carnaval (si por carnaval se entiende la suspensión y la reversión, real o deseada, del orden normal, la definición es correcta), para propiciar a los lobos⁶³⁷, pero no tanto y no solo a los lobos como animales peligrosos (y marciales: conectados con el dios Marte), sino sobre todo como exponentes de un mundo ctonio e infernal asociado a la muerte (en toda la zona itálica central)⁶³⁸ y la fertilidad.

⁶³⁶ Sobre el totemismo en relación (y non) con los *Lupercalia*, Marcos Celestino 2004; Santi 2011. Una interpretación reciente (sugere pero no muy convincente) en sentido totémico de la celebración en Camous 2012 (el lobo sería para la comunidad palatina el nuevo animal totémico –reemplaza al pájaro carpintero albano–, un “animal civilisateur”, un aliado cultural): “ce que la fête met en scène, c’est le passage au pastoralisme en tant qu’acte fondateur du nouveau clan, de la nouvelle communauté fondée sur le Palatin ... Le passage d’un état sauvage ignorant ce pastoralisme, à un état civilisé, où le pastoralisme joue le rôle de symbole de civilisation, est assumé par l’abandon du totem du pic et l’adoption du totem de la louve ... Le rôle premier des *Lupercalia* est donc de rendre le pastoralisme possible”).

⁶³⁷ Bayet 1969, p. 80: “L’antique ambiguïté du sacré conçoit comme nécessaire qu’un dieu-loup protège contre les loups”.

⁶³⁸ Rissanen 2012. Opinión opuesta en Camous 2012: “Le loup n’est pas à Rome un animal démoniaque. Au contraire, il est connoté d’une valeur positive”. En parte Camous tiene razón: el lobo, aunque los *Lupercalia* se inserten dentro del novendial de los *Parentalia*, no posee en Roma atributos infernales tan marcados como en otros y cercanos lugares. Pero en lugar de pensar en la originaria ausencia de una connotación infernal del lobo en Roma (poco probable debido a la connotación que tiene el lobo en todo el mundo indoeuropeo) deberíamos más bien preguntarnos si sería posible que dicha connotación se hubiera ‘debilitado’ y ‘alterado’ con el tiempo. Por mi parte, creo que la imagen del lobo en Roma ha mutado radicalmente a partir de la creación de la leyenda fundacional de Rómulo y Remo.

A esos, *iuvenes* ‘representantes’ de las divinidades del mundo infernal (una dimensión del imaginario a menudo encarnada por lobos, tanto en Grecia como entre los pueblos itálicos, como inmediatamente veremos en el siguiente capítulo), se les permite vagar desnudos entre los ‘hombres’ (en la perspectiva carnavalesca de una experiencia representativa, en cierto modo proto-teatral, que otorga el protagonismo a los lobos, los hombres se transfiguran en *greges humani*) y matar una vez al año (de forma controlada y regulada) machos cabríos y perros⁶³⁹: es el contacto con las potencias infernales que actúa en un sentido apotropaico, purificando (de los males y de la muerte) y propiciando (la vida y la conservación de la misma como efecto primario de la *februatio*), en un momento del año en que el fin y el principio, la muerte y la vida, parecen unirse en un abrazo que afloja, hasta hacerlas desaparecer, las barreras que separan los dos mundos, según una imagen que se refiere, una vez más, a una atmósfera aparentemente ‘carnavalesca’⁶⁴⁰.

⁶³⁹ La relación entre los sacerdotes-lobos y los animales que representan naturalmente los enemigos y las presas del predador es subrayada por Camous 2012 en el cuadro de una extraña explicación (basada también en la concepción de un Fauno-lobo): “Les Luperques sont donc des hommes-loups, des prêtres-loups. En officiants de la divinité incarnant le prédateur carnassier, ils sacrifient l’ovin et deviennent dès cet instant des prêtres-boucs, basculant eux aussi dans la civilisation pastorale et revêtant les oripeaux correspondant à la représentation classique de Faunus, tranchés dans l’animal sacrifié”.

⁶⁴⁰ Es interesante incluir en este contexto también la coincidencia temporal con el fenómeno de la licantrópía (evaluada por los médicos grecorromanos en términos de patología mental) que Galeno, en el tratado sobre la Melancolía, asocia expresamente con el mes de febrero (XIX, p. 719 Kühn). La correspondencia temporal ha sido señalada, entre otros, por Burkert 1972, pp. 103-104. En el mismo período del año se sitúa también la temporada de apareamiento de los lobos: Kirsopp Michels 1953. Sobre la licantrópía, Przyluski 1940; Piccaluga 1968.

LUPI Y JUNGMANNSCHAFTEN

Los *Luperci*, como 'lobos' o "wolf-impersonators"⁶⁴¹ (o 'hijos de lobos' o 'similares a los lobos', etc.)⁶⁴² actúan, como hemos visto, dentro de la temporalidad en la que están cerradas las puertas de los templos, pero están abiertas las puertas invisibles que conectan el mundo de 'arriba' con el mundo de 'abajo': la verticalidad se convierte en horizontalidad, y los Lupercos, independientemente de lo que en la realidad más antigua fueron (o carnavalescamente hayan encarnado) –iniciados, iniciandos, muertos, *Lares* (entendidos o no como ancestros), perseguidores de lobos, seguidores de lobos, etc.–, operan como miembros de un *sodalitas* en las coordenadas temporales de aquel 'abajo' que ahora está, en cierto sentido, 'arriba' (y desde 'arriba' actúa directa y materialmente sobre los de 'arriba'), purificando y promoviendo la fertilidad.

Los *Luperci* se mostraban como una *fera sodalitas*, salvaje en el nombre y en las acciones, lejana de las normas y del orden: representaban, si es correcto lo que se ha argumentado en relación con la ubicación espacial (externa al *oppidum*) y temporal, con el vínculo con los dioses infernales, con la desnudez, las fuerzas incontroladas de un mundo otro que penetraban en la dimensión ordenada de la civilización para purificarla y fecundarla.

En este capítulo me detendré ulteriormente en la relación entre Lupercos y dimensión infernal, y me concentraré en el animal que encarna la hermandad: primero se presentará en un rápido (y limitado a las evidencias que considero más significativas) *excursus* geográfico los valores del animal en Grecia, en Etruria y en el mundo itálico, luego se analizará detalladamente el sacerdocio 'gemelo' (o impropriamente así considerado) de los *Hirpi*, y finalmente se prestará especial atención a la relación entre el lobo y los grupos de jóvenes (ya se ha mencionado la posibilidad concreta de interpretar a los *Luperci* como miembros de un *Jungmannschaft*), y se propondrá una hipótesis que, teniendo en consideración lo que se ha tratado en este capítulo y en los capítulos anteriores, pueda contribuir a ordenar aquellas que aún aparecen como las piezas esparcidas –*disiecta membra*– de un puzzle, y pueda permitirnos obtener una imagen coherente, aunque necesariamente hipotética, de la fase más antigua de los *Luperci*.

⁶⁴¹ Ogilvie 1965, p. 31.

⁶⁴² Liou-Gille 1980; Mastrocinque 1993.

DESDE LOS *INFERI*: LOBOS ENTRE GRECIA Y ETRURIA

Emprenderé este viaje partiendo de lejos, de lo que el lobo representa en el imaginario antiguo⁶⁴³.

A pesar de una pluralidad de valores obviamente variada y polisémica, que hacen del depredador por excelencia un *exemplum* de fuerza, astucia y audacia, podríamos –buscando una definición extremadamente sintética– sostener que el lobo, el animal “più affine all'uomo per la capacità politica”⁶⁴⁴, sea esencialmente un emblema de liminaridad.

El lobo es el símbolo de la alteridad y de aquella marginalidad⁶⁴⁵ a la que son relegados los miembros de la sociedad cuando cruzan los límites y el *kosmos* de la sociedad: el lobo es la muerte; el lobo es el renegado (el socialmente muerto)⁶⁴⁶; el lobo es el ladrón⁶⁴⁷; los lobos son los jóvenes iniciandos; lobos son los guerreros en poder del *furor*⁶⁴⁸; lobo es el tirano.

El lobo o el hombre-lobo es, en suelo griego y en tierra itálica, el protagonista de innumerables historias⁶⁴⁹, en las que a menudo aparece vinculado al inframundo y a la dimensión de la muerte: la liminaridad que distingue al lobo es predominantemente una liminaridad de muerte⁶⁵⁰.

⁶⁴³ Sobre la imagen del lobo, con particular referencia a la concepción griega, Détienne - Svenbro 1979; Mainoldi 1984; Buxton 1987; Boitani 1987; Marcinkowski 2001; Gordon 2015. Sobre la imagen del lobo en la cultura occidental hasta los tiempos modernos, Rao 2018. También Bernard 1981.

⁶⁴⁴ Cerchiai 1998: “Nell’etologia antica il lupo è l’animale più affine all’uomo per la capacità politica: il suo modo di vivere e cacciare in branco esprime una solidarietà naturale comparabile a quella, anteriore alle leggi, *fera*, *pastoricia* e *agrestis*, propria dei Luperci. Ma, per quanto evoluto, il lupo non può trasformarsi in uomo, non valica l’ultimo limite sancito dalla corretta esecuzione del sacrificio: l’atto culturale che istituisce le regole di una comunità garantita dalla legge. Benché sia l’animale che riunisce in sé l’abilità del macellaio e del cuoco (*magheiros*), capace di usare le zanne come un coltello da carne e il ventre come un calderone, il lupo non possiede la virtù politica: non riesce a spartire nel branco le porzioni delle prede come, al contrario, accade nella polis quando tra tutti i cittadini vengono suddivise, secondo regole codificate, le carni della vittima sacrificata. Il lupo non possiede dunque la legge, il principio ordinatore che presiede alla distribuzione (*nomos*), che garantisce a ciascuno la giusta parte (*isomoiria*): la sua comunità declina nel branco che si azzuffa sulle spoglie della vittima”.

⁶⁴⁵ Como ‘representante’ de la liminaridad, el lobo tiene muchos puntos de contacto con Hermes, señor de los pasajes que conectan el exterior con el interior, los hombres con los dioses, los vivos con los muertos. Para una evaluación conjunta del lobo y Hermes, Pisano 2011. Sobre Hermes y los muertos, Raingeard 1935.

⁶⁴⁶ Sobre la figura del renegado que, expulsado de la sociedad, se convierte en ‘lobo’ (presente en las tradiciones hitita, germánica e indo-iránica), Eisler 1951; Jacoby 1974; Gerstein 1974.

⁶⁴⁷ Como lobo, Dolón se viste para su furtiva y nocturna expedición en el campamento aqueo, equiparada a una *klope*. Hom. *Il.* 10.334; Eur. *Rhes.* 204-218.

⁶⁴⁸ La imagen de los guerreros que atacan violentamente como si fueran lobos ya está en Hom. *Il.* 16.495-502. Sobre la conexión indoeuropea entre lobos y guerreros, McCone 1987. Sobre la identificación entre guerreros y animales también Speidel 2004, aunque el libro contiene unas cuantas inexactitudes.

⁶⁴⁹ Richardson 1977, con numerosos ejemplos, desde el culto de Anubis en Egipto hasta el de Apolo Lykaos.

⁶⁵⁰ También el tema del lobo-progenitor se inserta bien en este sistema de relaciones entre el inframundo, los antepasados y el lobo: Arcadia y Licaón son el ejemplo más emblemático del hombre-lobo como progenitor. Sobre Licaón, Piccaluga 1968; Forbes-Irving 1990, pp. 90-95. En Grecia, el lobo resulta particularmente vinculado al Zeus Arcadio y al Apolo Argivo. Sobre el primero, Piccaluga 1968; Jeanmaire 1939; Burkert 1972; Mainoldi 1984; Buxton 1987. Sobre el segundo, Mainoldi 1984; Gershenson 1991; de Roguin 1999. De extremo interés es el motivo, presente en la antigüedad y perpetuado hasta el presente, de la mirada del lobo que quita la palabra, reduciendo o, al menos, asimilando momentáneamente el desafortunado con los *taciti* y *muti*, los muertos. Sobre la mirada del lobo, Pisano 2011. Sobre el binomio muerte-silencio, Bremmer 1983, pp. 83-85; Ciani 1983, pp. 159-171.

Entre los numerosos ejemplos que se podría mencionar, me limitaré, en lo que concierne a la geografía mítico-religiosa griega, a recordar, porque es particularmente emblemática (y porque útil para comprender el simbolismo de los *Lupercalia*), la famosa historia del demon de Temesa, y por por lo que respecta al escenario etrusco, presentaré una serie de documentos iconográficos que demostrarán inequívocamente la percepción infernal del lobo.

‘NOTERELLE’ SOBRE EL DEMON DE TEMESA

El demon de Temesa⁶⁵¹ es uno de los compañeros de Ulises, quien, después de haber sido lapidado por haber ejercido violencia contra una joven local, atormenta como *revenant* (por la muerte violenta y por la ausencia de sepultura) a los habitantes de la ciudad y es cada año apaciguado, según lo prescrito por el oráculo, con la oferta de una virgen, que el demon posee durante la noche y restituye al día siguiente desflorada⁶⁵². La maldición termina cuando Eutimo, un joven atleta de Locros, derrota al demon en combate y libera la joven destinada al ‘sacrificio’.

Pausanias atestigua que en una pintura se podía admirar al demon como un ser negro envuelto en la piel de un lobo: el color y el disfraz ferino lo califican inequívocamente como criatura infernal expresión de la ‘negra muerte’.

A pesar de que se hayan presentado varias interpretaciones (entre las cuales es necesario recordar al menos la iniciática), se echa fácilmente de ver que nos enfrentamos a una historia, de alguna manera comparable a la del rescate de Alceste (liberada por Heracles)⁶⁵³, en la cual se muestran en una especie de *summa* perfecta todos los ingredientes típicos de la concepción más profunda y arcaica del mundo infernal, reino de la esencia bestial (poblado de criaturas terribles y monstruosas) y de una vida otra, lugar de la intensa voracidad sexual.

En el demon de Temesa, la muerte y el sexo están magníficamente combinados: son elementos aparentemente heterogéneos (y contradictorios), pero en realidad unidos por una conexión absolutamente natural, que se aprecia igualmente, dentro de los límites de la religión romana, en Libitina⁶⁵⁴, en *Acca Larentia* (madre de los Lares y símbolo de fertilidad –como madre– y de sexualidad –como prostituta–) y en el *Lar* generador.

⁶⁵¹ Paus. 6.6.4-11.

⁶⁵² Sobre la saga del héroe de Temesa, Visintin 1992.

⁶⁵³ Gernet 1968; Visintin 1992.

⁶⁵⁴ Sobre *Libitina*, Köves-Zulauf 2004, que refuerza con muchos ejemplos el vínculo muerte-placer. Plutarco ya había ofrecido la solución correcta para comprender a la diosa, afirmando en las *Quaestiones Romanae* que la misma divinidad supervisa el nacimiento y la muerte. Plut. *Quaest. Rom.* 23: Διὰ τί τὰ πρὸς τὰς ταφὰς πιπράσκουσιν ἐν τῷ τεμένει τῇ Λιβιτίνης, νομίζοντες Ἀφροδίτην εἶναι τὴν Λιβιτίνην; Πότερον καὶ τοῦτο τῶν Νομῶν τοῦ βασιλέως φιλοσοφημάτων ἐν ἔστιν, ὅπως μανθάνωσι μὴ δυσχεραίνειν τὰ τοιαῦτα μηδὲ φεύγειν ὡς μiasμόν; Ἡ μᾶλλον ὑπόμνησίς ἐστι τοῦ φθαρτὸν εἶναι τὸ γεννητόν, ὡς μιᾶς θεοῦ τὰς γενέσεις καὶ τὰς τελευτὰς ἐπισκοπούσης; Καὶ γὰρ ἐν Δελφοῖς Ἀφροδίτης ἐπιτυμβίας

De la historia de Temesa emerge una imagen clara: “i lupi erano considerati come un'incarnazione degli spiriti dei morti, non solo affamati di sangue, ma anche inclini ad accoppiarsi con le mortali”⁶⁵⁵.

ETRURIA: EL LOBO DE LOS AVERNOS EN LA ICONOGRAFÍA

En la vecina Etruria (y en las áreas limítrofes), incluso más que en Grecia, el lobo es inequívocamente la expresión y la emanación del inframundo.

A esta conclusión clara nos orienta, faltando casi por completo las fuentes literarias, la cultura figurativa⁶⁵⁶.

Resulta ejemplificadora la iconografía de *Aita*: el soberano de los Avernos, nominalmente modelado sobre el griego Hades, domina, al lado de su esposa *Phersipnai*, en la tumba del Orco II de Tarquinia (fig. 12) y en la tumba Golini I de Orvieto, con cetro serpentiforme y con casco con forma de cabeza de lobo⁶⁵⁷.

La iconografía del dios de la muerte, aunque endeudada, en varios niveles, a la griega, conserva y revela el anclaje a la tradición, a las raíces tirrenas, y lo hace principalmente mostrando la cabeza del animal, un claro signo de la caracterización del mundo infernal como un lugar del lobo: si bien formalmente depende de la cabeza de león hercúlea, el lobo de *Aita* es otra cosa, “è in vita e guarda con un grande occhio sbarrato”⁶⁵⁸, ya que no es un trofeo o un atributo (como aquel lucido por Hércules), sino el propio *Aita*, dios en el que a los rasgos humanos se le superponen los de lobo⁶⁵⁹.

Como segundo ejemplo del carácter infernal del lobo en Etruria, es preciso recordar la figura salvaje o semiferina, un lobo o un demon en forma de lobo (se evidencia otra vez la conmixtión y la

ἀγαλμάτιόν ἐστι πρὸς ὃ τοὺς κατοικομένους ἐπὶ τὰς χοὰς ἀνακαλοῦνται. Sobre la interconexión entre “erotisme, mort et sexualité” dentro de la cultura occidental, *vid.* Kaiser 1999.

⁶⁵⁵ Mastrocinque 1993, p. 153.

⁶⁵⁶ Para una visión general de la iconografía, Elliott 1995; Camporeale 2009a; Perego 2012.

⁶⁵⁷ Esta es, con pocas variaciones, la iconografía de *Aita* en el siglo IV a.C. Krauskopf 1987, pp. 61-67 tav. 12a; Krauskopf 1988. *Aita*, evidentemente derivado de las concepciones helénicas contemporáneas, es ‘precedido’ por otro dios del inframundo y la muerte, *Calu(s)*. Un bronzeto inscrito (hallado a Cortona) en forma de cánido (para algunos un lobo, pero más probablemente un perro), aunque no sea la representación theriomórfica de *Calus*, es un testimonio más del vínculo entre los cánidos y la realidad infernal. La inscripción, in *ET Co* 4.10: *Š(ēlvānš?) Calušta. La primera letra podría referirse a *Selvans*, como hipóstasis de *Calus*. *Vid.* Maras 1998, con bibliografía anterior. Defosse 1972 interpreta al animal como un lobo; Richardson 1977 y Krauskopf 1988, más correctamente, como un perro. En el ritual de Magliano (*ET AV* 4.1) aparece, como compañera de *Calus*, la diosa *Mlayχ*, la diosa *bona* (ciertamente debe compararse con la *Bona Dea* romana). Su *mlayχ* como homólogo de *bonus*, Agostiniani 1981

⁶⁵⁸ Krauskopf 2016a, p. 413. Buena imagen, quizás un poco excesiva, en Trochet 2016, pp. 452-453: “En effet, ce n’est apparemment pas une peau de loup mais bien un animal vivant qui surmonte la tête du dieu et le dévore en permanence, sans doute pour rappeler les fonctions qu’il incarne”.

⁶⁵⁹ El vínculo en Etruria (y no solo en Etruria) entre representación teriomórfica de los seres divinos y realidad infernal es estrecho. Krauskopf 2016a, p. 413: “sono proprio gli dèi degli inferi che di solito rappresentano al meglio la compenetrazione tra uomo e animale ed è proprio nella loro cerchia che troviamo le raffigurazioni più chiare e più numerose di esseri a metà tra l’uomo e l’animale”. Sobre los démones en Etruria también Roncalli 1996.

intercambiabilidad entre elementos humanos y elementos animales), que es posible observar en algunas urnas helenísticas (provenientes de Etruria septentrional y datadas entre los siglos II y I a.C.: figs. 13-15)⁶⁶⁰: representado mientras intenta salir de un *puteal* (el pozo es, por definición, un canal, un eje vertical que conecta directamente el mundo de arriba con el mundo de abajo)⁶⁶¹, el *monstrum* está rodeado por una multitud de hombres, entre los que destaca un personaje, inmortalizado en el acto de verter el contenido de una patera sobre la cabeza del ser cinomórfico, un gesto libatorio que debe leerse, por la presencia constante de una *Vanth*, desde una perspectiva infernal-funeraria⁶⁶².

Para la escena se han ofrecido varias interpretaciones: se ha considerado la traducción en imagen del famoso pasaje de Plinio⁶⁶³ en el que Porsena evoca un rayo para liberar a la ciudad de *Volsinii* del monstruo Olta —o Volta—⁶⁶⁴; se ha leído a la luz del mito griego, con referencias al demon de Temesa⁶⁶⁵; al episodio protagonizado por Casiopea, Perseo y el monstruo marino⁶⁶⁶; a la *Nekyia* de Odiseo (*anapompé* de la sombra de Elpénor)⁶⁶⁷; a un episodio de la saga de los Argonautas (*anapompé* de la sombra de Esténelo)⁶⁶⁸; a la lucha de Sísifo y Tánatos⁶⁶⁹; etc.⁶⁷⁰

La propuesta de una relación con Olta (exégesis ‘tradicional’), después de años de fuertes críticas, ha sido reafirmada, pero en una perspectiva nueva, por Colonna, quien ha puesto el acento

⁶⁶⁰ Brunn-Körte 1916, pp. 16-24, Tavv. VIII-X; Defosse 1972; Cherici 1994; Elliott 1995; Domenici 2009.

⁶⁶¹ El pozo está relacionado con la mantica: Bagnasco Gianni 2009. Con la propiciación: Green 1995, p. 154. Pozo como puerta de la que emergen los espíritus demoníacos: Jordan 1985.

⁶⁶² Perego 2012, p. 490, n. 7. Jannot 2005, p. 70: “This is an intrusion of the world of the dead into that of the living”; Rissanen 2012, p. 131: “The chthonic nature of the scene is obvious. In Etruscan art, Vanth is commonly depicted as a psychopomp, a guide to the Underworld. The chthonic nature is confirmed by the well, which symbolizes a passage to the Underworld, and the wolf, an animal connected with death”.

⁶⁶³ Plin. *HN* 2.140: *Exstat annalium memoria sacris quibusdam et precatationibus vel cogi fulmina vel impetrari. Vetus fama Etruriae est, impetratum Volsinios urbem depopulatis agris subeunte monstro, quod vocavere oltam, evocatum a Porsina suo rege. Et ante eum a Numa saepius hoc factitatum in primo annalium suorum tradidit L. Piso, grauis auctor, quod imitatum parum rite Tullum Hostilium ictum fulmine*. Para la interpretación correcta del texto y del participio *evocatum* (no se refiere al *monstrum* sino al *fulmen*), vid. Enking 1961.

⁶⁶⁴ Si bien con diferentes matices, identifican la escena de las urnas con el mito de Porsena y Olta, Brunn-Körte 1916; Heurgon 1991; Colonna 2000a; Bonamici 2013. Recopilación y discusión de las diversas propuestas en Cherici 1994; Domenici 2009, pp. 175-196. Sobre Porsena y la aparentemente anómala potestad ejercida sobre *Volsinii*, vid. Hafner 1977; Cherici 1994; Colonna 2000a; Colonna 2001; Martínez-Pinna 2011b; Ridley 2017.

⁶⁶⁵ Passeri 1767.

⁶⁶⁶ Pfiffig 1975.

⁶⁶⁷ Bellucci 1910; Ducati 1910; Ducati 1915; Massa-Pairault 1985.

⁶⁶⁸ Cherici 1994.

⁶⁶⁹ Simon 1997 identifica al monstruo con el dios de la muerte *Calu* y sugiere que la escena sea la reinterpretación local de la lucha entre Sísifo y Tánatos. También Defosse (1972; 1994) identifica al monstruo con la divinidad del inframundo.

⁶⁷⁰ Altheim 1950 relaciona el monstruo con el Apolo del Soratte. Jannot 1986 evoca el mito de Acteon. De Grummond 2006 vincula las urnas con el animal encadenado del conocido vaso de Bisenzio (tumba 22 de la necrópolis del Olmo Bello) y con el mito nórdico de Fenrir (p. 3: “Shortly we shall encounter this same mythologem — wolfish monster, chain, warriors, and sacrifice — in a series of funerary urns of the Hellenistic period that tend to confirm the theory that the Bisenzio urn shows one of the earliest-known local Etruscan myths”). Sugerente (pero no muy convincente) la hipótesis de Domenici 2009, p. 186: “azzardiamo ora l’ipotesi di identificare il nostro mostro-lupo mannaro con un indovino dall’aspetto bestiale, costretto a rivelare i *fata* da un gruppo di uomini che lo tengono fermo, mentre uno di loro gli versa il liquido della patera sulla testa”. Otras hipótesis en Pfiffig 1975, pp. 313-315; Massa-Pairault 1985, p. 205.

interpretativo en la libación, como gesto que aludiría al momento directamente precedente a la evocación del rayo⁶⁷¹.

Aunque no sea fácil ofrecer una exégesis de la escena⁶⁷², al menos es posible defender la adherencia del motivo iconográfico al imaginario local (el pozo, el ser cinomórfico y la libación son una combinación de elementos que no parecen derivarse de los modelos griegos)⁶⁷³: la única certeza, faltando una clara referencia al rayo (elemento central en la breve narración pliniana), es la representación de los múltiples intentos realizados por un grupo humano heterogéneo para subyugar a un ser monstruoso que, con los semblantes de un lobo, emana a través de la apertura de un pozo de las profundidades de los avernos, una especie de representación completa del instrumental de un ‘exorcista’ (armas, cadenas y *placationes* –a las que alude la patera para libar–). Nada, además del valor infernal obvio e indiscutible del lobo, se puede afirmar con seguridad: tal vez sea Olta, o *Calu-Thanatos*, o quizás un *revenant* (como *revenant* es el demon de Temesa)...

El tercer ejemplo que se ha aducido no proviene de Etruria sino de Pitino di San Severino Marche y es la espectacular decoración plástica de una tapa de bronce (de finales del siglo VII a.C.)⁶⁷⁴ en la que un coro de hombres armados danza alrededor de una especie de tótem del que emergen cuatro prótomos de lobo (fig. 19)⁶⁷⁵: la escena, puesta en relación con aquella igualmente evocadora desplegada en la tapa del famoso vaso de Bisenzio (y comparada con las ‘danzas’ saliares y con el *armilustrum* romanos), representa una ceremonia que involucra la guerra y las deidades de la muerte

⁶⁷¹ Colonna 2000a. Bonamici 2013, p. 197, completa la exégesis de Colonna: “Si tratta del momento che precede l’evocazione del fulmine da parte del re Porsenna, quando si mettono in atto due possibili rimedi al problema del crudele mostro: da una parte (a sinistra) il tentativo di ucciderlo con le armi, dall’altra (a destra) il tentativo di esorcizzarlo, di ridurlo all’impotenza, insomma di “procurare” l’inausto prodigio senza violenza diretta, bensì propiziando l’invio del fulmine mediante un atto di purificazione consigliato dall’aruspice e compiuto da una donna”. Escéptico de la interpretación tradicional, Camporeale 2004.

⁶⁷² Recientemente, Bonamici 2013 ha asociado a las urnas un anillo de oro (conservado en París: fig. 16) de finales del siglo VI a.C., en el que se observa una figura cinomórfica (con el cuerpo de hombre, piernas y cabeza de lobo) sobre un pozo: a la izquierda, arrodillado, un hombre armado; a la derecha, una mujer con *alabastron* y un segundo hombre con un *tebenna* (en el que la estudiosa reconoce un aruspice). La propuesta de la académica, según la cual el joven armado estaría “in procinto di compiere un assalto nei confronti del mostro”, no es muy convincente, especialmente a la luz de un segundo anillo (no mencionado por Bonamici), del Museo Paul Getty (fig. 17) en el que la relación entre el hombre arrodillado a la izquierda y el monstruo cinomórfico no es, claramente, hostil. La impostación de la escena y la representación del pozo con una gran fontana en forma de león son comparables con la iconografía contemporánea de la emboscada de Troilo. El primer anillo en Boardman 1967 n°. B.II.2; Prayon 1977, taf. 99, n°. 3; Camporeale 2009a, p. 369. El segundo en Boardman 1970, p. 403; Spier 1992 n°. 66. Sobre los anillos etruscos de la época arcaica con animales fantásticos, Procacci 2012. Relaciona la escena con el modelo de la emboscada de Aquiles, Camporeale 2009a.

⁶⁷³ Krauskopf 2016b, p. 402.

⁶⁷⁴ Ancona, Mus. Arch. 60860.

⁶⁷⁵ Los animales también se han interpretado como caballos, pero la comparación con los objetos de la tumba Bernardini (Villa Giulia 61634, 61635) hace que sea bastante seguro identificarlos como lobos. Perteneciente al mismo horizonte cronológico y semántico es también aquella extraordinaria asa hoy en el Museo Etrusco de Cortona, en la que alrededor de una figura humana (con *kardiophylax* y con un extraño casco radial) se observan lobos antropófagos, otra clara manifestación de las potencias infernales. Sobre la asa, Lo Schiavo - Romualdi 2009, tavv. 31-33. Sobre la (con) fusión iconográfica entre los animales símbolo de la dimensión infernal (especialmente lobos y leones), Krauskopf 2014.

(siempre vinculadas a la guerra: la fórmula de la *devotio* romana *docet*)⁶⁷⁶, probablemente una ceremonia lustral⁶⁷⁷.

Como cuarto ejemplo, recuerdo el extraño ídolo con rasgos lobunos que se puede admirar en tres ánforas del Grupo de la Tolfa en las que se representa el tema de la emboscada mortal de Aquiles a Troilo (figs. 20-21), un episodio ambientado en el santuario de Apolo Timbreo en Troya⁶⁷⁸: el ser con semblantes humanos y cabeza de lobo, que impugna una *machaira* (en dos casos), clara referencia a la dimensión sacrificial de la escena⁶⁷⁹, o un rayo (en un caso)⁶⁸⁰, se coloca por encima del fuente-altar, una posición que en la economía de la representación hace que el hombre-lobo no sea un simple ‘observador’ (animado o, como simulacro, inanimado), sino el señor del santuario, aquel Apolo Timbreo, asimilable a Apolo *Lykios* y de alguna manera comparable al Apolo de Delfos⁶⁸¹, que en Etruria se identifica temprano con Śuri, divinidad cuyo carácter ctónico y subterráneo es asegurado por el nombre, ‘el Negro’, como Colonna ha (de)mostrado en varias ocasiones⁶⁸².

⁶⁷⁶ En la fórmula de la *devotio* reportada por Macrobio (*Sat.* 3.9.1-15) un papel predominante pertenece a *Dis Pater*, Véjove y a los *Manes*. Sobre la *devotio*, Versnel 1976; Sacco 2011; Blomart 2013; Sanctis 2014; Gustafsson 2015; Ferri 2017.

⁶⁷⁷ El programa figurativo del vaso de Bisenzio (durante muchos años considerado erróneamente un cinerario: la tumba 22 de la necrópolis del Olmo Bello parece contener solo una inhumación femenina) aún no ha recibido una lectura globalmente satisfactoria que combine coherentemente la representación del coro de armados danzantes alrededor de la fiera (en la tapa) con la procesión lineal de hombres armados (en el cuerpo del vaso), que, con la participación de un prisionero (con las manos atadas) y un bóvido, avanzan hacia una figura con una lanza en la derecha y una maza en la izquierda. A pesar de las muchas propuestas interpretativas, un valor ‘triumfal’ post bélico me parece cierto: orientan hacia esta lectura los *milites*, el *dux* que sacrifica a un bóvido, el *hostis* prisionero. En el animal en el centro de la tapa se debe reconocer un oso, tanto por sus características como por su postura (Cherici 2005). Poco convincentes, aunque con ideas interesantes, las propuestas de Calvetti 1987 (lectura en clave ‘saliare’); Elliott 1995 (dramatización con máscaras del mito de Olta en el contexto de una ceremonia para propiciar la fertilidad); Pacciarelli 2002 (robo heracleo de los rebaños de Gerión); Cherici 2005 (ritual atribuible a Artemisa). Maggiani - Paolucci 2005, dividen la unidad iconográfica en un triple sacrificio sangriento –“celebrato una volta in un contesto di caccia, una volta in un contesto di guerra, e una terza volta in un contesto ‘civile’ o domestico”– para facilitar y acompañar el viaje al otro mundo de la fallecida. Sobre la identificación del personaje principal representado en el acto de sacrificar al bóvido reinan profundas incertidumbres: para Maggiani sería el marido de la fallecida; para Pacciarelli, Heracles; para Cherici, el sacrificador o el simulacro de una divinidad armada comparable con *Laran*. La peculiaridad del personaje, además del tamaño considerable, consiste en la lanza que parece lista para ser lanzada entre los cuernos de la víctima, de acuerdo con una modalidad sacrificial muy inusual que recuerda al sacrificio romano del *Equus October*: el paralelismo, ya señalado en Cherici 2005, debería desarrollarse y parecería dirigir hacia una lectura de la representación como una ceremonia realizada al final de la temporada de guerra en la que se funden aspectos marciales e infernales (con un significado también relacionado con la fertilidad, a la cual aluden los *milites* que bailan desnudos y itifáticos). Sobre el vaso también Torelli 1986; Torelli 1997b; Delpino 2009. Sobre el triunfo arcaico, con referencia también al vaso de Bisenzio, Menichetti 2012. Sobre el valor del oso, Cherici 2005. Para una comparación entre el simbolismo del oso y el del lobo, los dos grandes depredadores, homólogos por unos aspectos, opuestos por otros, a menudo ‘intercambiables’, Bobbé 2002. Una estatuilla de bronce (hallada en el Circolo del Tritone de Vetulonia) presenta a un guerrero armado que empuña una maza y otra arma perdida, tal vez una lanza (Florencia, Museo Arqueológico, inv. 6678). Sobre el valor arcaico de la maza, Torelli 2008.

⁶⁷⁸ Sobre las tre anforas, Prayon 1977; Cerchiai 1995.

⁶⁷⁹ Cerchiai 1995.

⁶⁸⁰ Cerchiai 1995 propone interpretar el objeto en las manos del ser infernal o como un rayo o como *obelos*. La primera propuesta es preferible.

⁶⁸¹ Cerchiai 1995 insiste acertadamente en la interpretación etrusca de Apolo Timbreo asimilado al Apolo de Delfos. Sobre los aspectos ‘oscuros’ de Apolo y en particular del Apolo de Delfos, Detienne 1986; Gershenson 1991.

⁶⁸² Colonna 1991-1992; Colonna 1996; Colonna 1997; Colonna 2004; Colonna 2009. Śuri es una de las grandes deidades del panteón etrusco, presente en algunos de los textos sagrados más importantes de los siglos VI-V a.C., como la Tabula

La asimilación entre Śuri y un Apolo con caracteres ctónicos, favorecida por los rasgos oraculares comunes⁶⁸³, así como por la relación con el lobo⁶⁸⁴, es verosíblemente coeva con las ánforas, y por lo tanto se remonta a la segunda mitad del siglo VI a.C., cuando, después de desatarse una epidemia causada por la lapidación a *Caere* de los prisioneros foceos de la batalla del mar Sardo, se envió una delegación para consultar a la Pitia⁶⁸⁵: Śuri, junto con su paredra Cavatha, era venerado en la zona sur de aquel santuario de *Pyrgi* al que debía referirse Eliano al recordar el saqueo de las “riquezas de Apolo y Leucótea” en ocasión de la incursión perpetrada en 384 a.C. por Siracusa⁶⁸⁶.

Śuri ‘el Negro’ –este es el aspecto notable de la iconografía de las ánforas– no tiene rasgos lobunos como consecuencia de la interpretación con un Apolo vinculado al lobo⁶⁸⁷, sino que es dios-lobo, integralmente: en la diferencia entre la cabeza de lobo de Śuri del siglo VI y el casco con cabeza de lobo de Aita del siglo IV pueden verse dos etapas del desarrollo y de la evolución no solo de la iconografía sino también de la percepción del inframundo y de las divinidades que allí reinan, progresivamente antropomorfizadas pero siempre percibidas en estrecha relación con el lobo. Al final de esta rápida y selectiva presentación de ejemplos de demonología infernal lobuna⁶⁸⁸, después de remarcar lo que ahora aparece como una obviedad, el carácter esencialmente infernal del

Capuana (*TLE*² 2), el Plomo de Chiusi (*TLE*² 478) y el Plomo de Magliano (*TLE*² 359b). Sobre las tres inscripciones (las dos últimas ciertamente de ámbito funerario), Colonna 1996. Interesante la asociación con *Selvans* en una inscripción de Tarquina (Colonna 1996, p. 355 n. 22). Gasperini 1988, p. 20, interpretaba a Śuri como un teonimo femenino. Reiterado en Gasperini 1989, p. 84: “è assai probabile che la Bona Dea sia stata sentita localmente come la continuazione romana di Suri, la divinità infernale etrusca menzionata in diversi testi epigrafici”. Steinbauer en Bentz - Steinbauer 2001 niega la existencia de un nombre divino Śuri.

⁶⁸³ Śuri aparece en dos *sortes* clerománticas de IV-III siglos a.C. (de Arezzo y Viterbo). Colonna 1996.

⁶⁸⁴ El lobo está conectado de varias maneras con Delfos, donde se podía admirar desde al menos el siglo V a.C. una estatua de bronce del animal. En loba se habría transformado Latona antes de parir a Apolo y Artemisa para escapar de la ira de Hera. Siguiendo a un lobo en el Parnaso los delfios habrían recuperado el tesoro robado del templo, y siempre siguiendo a un lobo en el Parnaso, según otra tradición, los delfios se habrían salvado de la inundación. Ael. *NA* 12.26; 12.40; Paus. 10.6.2; 10.14.7; Plut. *Per.* 21.3. La asociación entre el dios y el animal también está presente en otros lugares de Grecia: a Sicione (Paus. 2.9.7) se decía que los ataques de los lobos habían sido erradicados gracias a un oráculo del dios. Según Serv. *ad Aen.* 4.377, Apolo habría matado a los Telquines después de haber tomado la forma de lobo. Incluso el nombre de *Lykios*, por supuesto, se asociaba con el lobo, aunque sea, con toda probabilidad, solo una paretimología. Las diversas propuestas interpretativas del epíteto de Apolo en Serv. *ad Aen.* 4.377: *Apollinem Lyceum appellari dicunt sive de Lyco, quem vicit, et in victoriae suae testimonium hoc nomen induit: sive quod est λευκός a candore; idem enim et sol creditur: sive quod transfiguratus in lupum cum Cyrene concubuit: sive quod in lupi habitu Telchinas occiderit: sive quod lupus ei primus post interemptum Pythonem ex eo loco, qui appellatur Tempe, laurum attulit: sive quod pastoralis deus lupos interemerit*. Recientemente sobre la etimología de Apolo, Egetmeyer 2007.

⁶⁸⁵ Hdt. 1.167. Sobre la batalla de Alalia y la relación entre ‘bárbaros’ y Delfos, Colonna 1993; Colonna 2000b. Sobre el significado del asesinato de los prisioneros foceos, Torelli 1981; Briquel 2012.

⁶⁸⁶ Ael. *VH* 1.20.

⁶⁸⁷ Un proceso de asimilación similar a lo de Śuri y Apolo o, al menos, un fenómeno sincrético no muy diferente también se ha propuesto para el culto de Apolo en el Campo de Marte, cuya institución, un siglo antes de la construcción del templo de *Apollo Medicus*, coincidiría con la embajada delfica de los Tarquinius y con la primera celebración de los *ludi Taurii*. Gagé 1955, pp. 83-94; Coarelli 1993; Cerchiai 1995. Sobre la compleja cuestión relacionada con los *ludi Taurii*, los *ludi Tarentini*, los *ludi* de Valerio Públicola y los *ludi Saeculares*, vid, Coarelli 1993; Coarelli 1993b; Coarelli 1997.

⁶⁸⁸ En las páginas anteriores se ha hecho alusión a otro documento no sin interés para los propósitos de nuestra discusión: el ‘hombre lobo’ en el centro del famoso plato pónico del Pintor de Tityos (520 a.C. aprox.) con representación de Heracles, Neso y Deyanira (fig. 18). Ya se ha recordado la inverosímil identificación propuesta por Cerchiai (1997; 1998; 2000) con Fauno: en el ser lobuno razonablemente debe ser reconocido, también a la luz de la posición que ocupa en la

lobo, dirigiré la atención al *mons Soracte*, lugar geográficamente próximo a Roma (en territorio falisco, en la ribera derecha del Tíber, punto de encuentro entre Etruscos, Latinos y Sabinos) y sede de los *Hirpi Sorani*, una ‘población de sacerdotes’ (aclararé inmediatamente el por qué de tal extraña definición), que muestra ciertas afinidades con los *Luperci*: un análisis mítico-religioso del valor del lobo en relación con los *Luperci* no puede prescindir de los *Hirpi*.

UNA POBLACIÓN DE LOBOS: LOS *HIRPI SORANI*

A diferencia de la presentación anterior de los fenómenos asociados con los lobos en Grecia y Etruria, selectiva y rápida, el caso de los *Hirpi* merece un examen mucho más exhaustivo y profundizado, naturalmente motivado no solo por la mayor complejidad sino también por las asonancias que se han averiguado, acertadamente o no, entre *Hirpi* y *Luperci*⁶⁸⁹, ambos unidos por la lobunidad, por múltiples ‘rarezas’ rituales y por la derivación común del término que hace referencia al lobo: si los *Luperci*, a pesar de la certeza no absoluta de las soluciones etimológicas propuestas, son (casi) ciertamente lobos, los *Hirpi* son inequívocamente lobos, ya que *lupi Sabinorum lingua vocantur hirpi*⁶⁹⁰.

RECENTIORES NO DETERIORES: SERVIO

Comenzaré, continuado lo que se ha ampliamente mostrado en las páginas anteriores sobre el lobo como emanación de las potencias infernales, con la noticia más completa de que disponemos, aquella de Servio (*ad Aen.* 11.785), que, aunque sea cronológicamente la más reciente, transmite —como veremos— las informaciones más antiguas (de acuerdo con el principio frecuentemente válido del *recentiores non deteriores*):

Soractis mons est Hirpinorum in Flaminia conlocatus. In hoc autem monte cum aliquando Diti patri sacrum persolveretur — nam diis manibus consecratus est — subito venientes lupi exta de

copa (comparable con la posición ‘canónica’ de una Gorgona) un dios o un demon de la muerte, como recordatorio del destino que espera a los protagonistas de la escena. Sobre el valor del *gorgoneion* colocado en el fondo de las copas como referencia a la muerte, Frontisi 1991. Sobre el plato no faltan otras interpretaciones, algunas extrañas, otras dignas al menos de ser recordadas. Si Schauenburg 1970 y Hannestad 1976, p. 58 veían en el hombre lobo un minotauro, Jannot, en un estudio muy interesante concerniente a la máscara en Etruria (Jannot 1993b), escribe en las pp. 285-286: “Elle montre de manière indubitable un homme entièrement revêtu d’une peau de loup. Poitrine, sexe, mains et pieds sont absolument humains. Les pieds en particulier ne sont nullement velus sur le dessus et ils évoquent parfaitement ceux de ces comédiens qui, vêtus d’un collant en peau de bouc, jouaient dans les drames satyriques le rôle du Papposilène”.

⁶⁸⁹ El análisis comparativo de *Luperci* y *Hirpi*, con resultados muy divergentes, es todo menos una novedad. Para citar algunos ejemplos: Kerényi 1948; Kirsopp Michels 1953; Gagé 1955; Hubaux 1958; Binder 1964; Piccaluga 1976; Briquel 1980; Rissanen 2012.

⁶⁹⁰ Serv. *ad Aen.* 11.785. Vid. Negri 1982; Negri 1992.

igni rapuerunt. Quos cum diu pastores sequerentur, delati sunt ad quandam speluncam, halitum ex se pestiferum emittentem, adeo ut iuxta stantes necaret: et exinde est orta pestilentia, quia fuerant lupos secuti. De qua responsum est, posse eam sedari, si lupos imitarentur, id est raptio viverent. Quod postquam factum est, dicti sunt ipsi populi Hirpi Sorani: nam lupi Sabinorum lingua vocantur hirpi. Sorani vero a Dite: nam Ditis pater Soranus vocatur: quasi lupi Ditis patris. Unde memor rei Vergilius Arruntem paulo post comparat lupo, quasi Hirpinum Soranum.

Los detalles concernientes al *aition* de los *Hirpi*, incluidos aquellos que comúnmente –pero erróneamente– se consideran inexactitudes de Servio o confluidas en Servio (confusión con los *Hirpini*), son muy valiosas, tanto por el valor infernal del lobo, como para aclarar la naturaleza de los *Hirpi*, un *rebus* todavía abierto y viciado por no pocos estereotipos, que dependen principalmente de la atracción ejercida por los *Luperci*, es decir, por la superposición parcial o total de los *Hirpi* a los *Lupercos*.

La historia apunta a explicar no el origen de los *Hirpi* o la causa del asentamiento de un pueblo en un territorio dado, sino la motivación por la cual un pueblo que ya se había establecido en lugares bien definidos (territorio falisco) asumió el nombre de *Hirpi Sorani* (mito onomástico) y un estilo de vida, estrictamente dependiente del nombre, votado a la imitación de los lobos: se abre con una escena normal de sacrificio, con los pastores absortos a cumplir una oferta a las deidades infernales en el Monte Soratte; el sacrificio es interrumpido por la inesperada llegada de una manada de lobos que roba los *exta* directamente del fuego; los pastores se lanzan inmediatamente a la persecución de los animales y llegan a una cueva cuyos vapores mefíticos provocan una epidemia; de acuerdo con un oráculo no especificado⁶⁹¹, los pastores salvan sus vidas imitando a los lobos y, de estos y de la divinidad, sacan su propio nombre, *Hirpi de Soranus*⁶⁹².

De las palabras de Servio, que deben leerse junto con las escritas como comentario del vecino verso 787 de la Eneida⁶⁹³, emergen dos primeros, importantes, datos: comúnmente considerados *sic et simpliciter* una clase sacerdotal, los *Hirpi* son un *populus*, un grupo étnico (información confirmada con pocas variaciones por otras fuentes), cuyo nombre, ‘oficial’ y precedente la más difusa dicción de *Hirpi*, era *Hirpini* (repetido tres veces: aunque usualmente se crea que Servio haya cometido un

⁶⁹¹ Las palabras de Servio parecen atestiguar algún componente oracular en el culto. Para Piccaluga 1976, p. 223, la respuesta oracular provendría de la propia cueva.

⁶⁹² Deecke 1888, p. 97 había propuesto que *Soranus* derivara del nombre de la montaña (**Sorāct-nus*). El Soratte deriva su nombre del dios, que parece haber marcado profundamente la toponimia local: Sorrinenses, Soriano (los dos en el área de Viterbo) y el Monte Suriano (ubicado entre Narce y Mazzano) dependen del teónimo. Vid. Colonna 1984-1985, p. 76.

⁶⁹³ Serv. ad Aen. 11.787: FRETU PIETATE iste quidem hoc dicit; sed Varro, ubique expugnator religionis, ait, cum quoddam medicamentum describeret, ut solent Hirpini, qui ambulaturi per ignes, medicamento plantas tingunt.

error confundiendo dos poblaciones diferentes, el problema puede resolverse de otra manera, historizándolo) ⁶⁹⁴.

En primer lugar, es importante subrayar que los *Hirpi(ni)* –sea como *Hirpi* o como *Hirpini*–, al igual que muchos otros grupos asentados en el territorio itálico, derivan su denominación étnica del nombre de un animal, y también es importante destacar que el papel jugado por este en el *aition* serviano se revela profundamente diferente respecto al rol desempeñado en los cuentos etiológicos de los demás pueblos, donde el animal (toro por *Samniti*; lobo por *Hirpini*; pájaro carpintero por *Piceni*), uno y con valor salvífico y totémico, guía a los grupos, en el contexto migratorio y en el proceso de etnogénesis del *ver sacrum*, hacia nuevos lugares: el animal del *ver sacrum* contribuye de manera positiva y activa a fundar en un nuevo espacio un nuevo grupo que, a menudo, tomará su nombre de aquel del propio animal ⁶⁹⁵.

La etiología del *ver sacrum*, práctica generalizada entre los pueblos osco-umbros que comporta el alejamiento de la comunidad de parte de sus miembros adultos (votados, con motivo de graves peligros, a un dios: a menudo Marte), y la etiología de los *Hirpi*, aunque converjan en el elemento de la culpa que desencadena un mal (la pestilencia –o la epidemia o la carestía– es un rasgo común de los cuentos fundacionales, representa el momento de la crisis que obliga al cambio) y en el animal que otorga el nombre al grupo, aparecen en su conjunto profundamente divergentes ⁶⁹⁶: el primero constituye el mito fundador de una nueva etnia en un nuevo espacio; el segundo es un mito de (re)fundación sobre nuevas bases de un *ethnos* ya existente.

Las singularidades del *aition* serviano no finalizan aquí y se aprecian, así como en la ausencia de un desplazamiento, también en la causa de la pestilencia, surgida *quia fuerant lupos secuti*, y en el

⁶⁹⁴ Se cree corrientemente que la confusión, reiterada en Serv. *ad Aen.* 11.787, se debe a la proximidad de los nombres, así como, quizás (y según lo propuesto por Bakkum 2009, p. 33 n. 20), a las exhalaciones mefíticas que el Monte Soratte comparte con el templo de Mefitis en Irpinia. Sobre los lugares de la Mefitis del *Ampsantus*, Petracchia 2014; Ferrando 2017; Poccetti 2017. Para un cuadro reciente (con bibliografía anterior) de las poblaciones y de las religiones de la antigua Italia, *vid.* Aberson - Biella - Di Fazio 2014 y Farney - Bradley 2018.

⁶⁹⁵ Para los *Irpini*, Fest. p. 93 L.: *Irpini appellati a nomine lupi, quem irpum dicunt Samnites; eum enim ducem secuti agros occupavere*; Strab. 5.4.12: Ἐξῆς δ' εἰσὶν Ἴρπῖνοι, καὶ τοὶ Σαννίται· τοῦ νομα δ' ἔσχον ἀπὸ τοῦ ἡγησαμένου λύκου τῆς ἀποικίας· ἴρπον γὰρ καλοῦσιν οἱ Σαννῖται τὸν λύκον· συνάπτουσι δὲ Λευκανοῖς τοῖς μεσογαίοις. Para los *Piceni*, Fest. p. 235 L.: *Picena regio, in qua est Ausculum, dicta, quod Sabini cum Ausculum proficiscerentur, in vexillo eorum picus consederat*. Para los *Samnites*, Strab. 5.4.12. El esquema del *ver sacrum* presenta una cierta fijeza y está compuesto de elementos que se repiten en un orden bien definido. Sacco 2016-2017, p. 2: “Le fonti lasciano ritenere come il *ver sacrum* italico fosse articolato in almeno cinque fasi: a) il *principium*, ovvero l’evento scatenante rappresentato da una carestia, un’epidemia, una pestilenza, un eccessivo incremento demografico o una guerra; b) la cerimonia della consacrazione e del sacrificio delle primizie al dio; c) l’espulsione, molto tempo dopo, dei *sacranī*; d) la loro migrazione, ispirata da un animale-guida sacro agli dèi; e) l’*apex*, consistente nel sacrificio dell’animale-guida e nei riti di fondazione del nuovo insediamento”. Sobre el *ver sacrum* también, de Cazanove 2000 Farney 2007 y Cifani 2012.

⁶⁹⁶ No puedo seguir a Di Fazio (2013a; 2013b), quien, aprovechando de la (con) fusión en Servio entre *Hirpi* y *Hirpini*, propone que “il passo serviano vada riferito proprio agli Irpini, non agli Hirpi dell’agro falisco”, y “che si tratti di un racconto che rientra nello schema del *ver sacrum*, anche se non è indicato espressamente da Servio”. A pesar de las similitudes con el esquema del *ver sacrum* (“una colpa, un oracolo che impone una espiazione, e l’allontanamento da un territorio sotto la guida di un animale-totem”) y si bien interferencias entre distintas historias etiológicas sean posibles, anular totalmente la especificidad de los *Hirpi* es indebido.

actuar ambiguo de los animales: los lobos no solo no guían a los hombres hacia la salvación, sino que, con el robo de los *exta* de las llamas del altar, realizan un gesto que, aparentemente impío, causa, por el contrario, la culpa de los pastores, quienes, lanzándose en persecución de los autores del robo, se manchan, en una inversión semántica del mitema del animal (in)seguido, de sacrilegio, no habiendo entendido y obstaculizando la voluntad divina.

Los lobos del Soratte revisten en la historia un doble e inseparable aspecto: por una parte, actúan como “guida in senso squisitamente morale” y proporcionan “al popolo tutto il modello comportamentale da seguire”⁶⁹⁷, por otra parte encarnan el papel de emisarios de la divinidad de los Avernos, y como tales, como animales infernales, se mueven milagrosamente ‘entre los mundos’ y encuentran refugio en una cueva mortífera, evidentemente un acceso al mundo de ‘abajo’ del tipo de aquellos nombrados en las fuentes como *spiracula Ditis* (Verg. *Aen.* 7.568), *aditus inferorum* (Serv. *ad Aen.* 7.563), *inferorum ianua* o *locus per quem ire potuit ad inferos* (Donat. 7.563)⁶⁹⁸.

Los lobos de Servio evidentemente gozan de un carácter sagrado comparable al de la divinidad: en este sentido se explica, en la *ratio* del *aition*, la *pestilentia*, causada por una ofensa directa contra lo divino⁶⁹⁹, y en este sentido se explica el *remedium*, el vivir como lobos, aclarado por Servio como *rpto vivere*, indicación que, además de las connotaciones puramente materiales (el vivir característico de las sociedades pastoriles)⁷⁰⁰, también significa –de lo contrario, no se explicaría la segunda parte de la fórmula onomástica bimembre– vivir ritualmente como los lobos del *aition* (y no

⁶⁹⁷ Donà 2003, p. 54.

⁶⁹⁸ La cueva –como el pozo y el *mundus*, o una simple cavidad– es de por sí un lugar ‘infernol’. Esta connotación se amplifica, por supuesto, si el acceso está asociado con exhalaciones pestíferas y mortíferas: la caverna con emanaciones letales constituye un topos en toda la península itálica, y caracteriza puntos particulares en los que no solo el mundo de abajo entra en contacto con el mundo de arriba, sino que en cierto sentido ‘contagia’ la realidad de los vivos, entra en la dimensión de los vivos, como en el santuario de Mefitis en *Ampsancus* (donde las víctimas, sin ser sacrificadas, morían por el contacto con las exhalaciones venenosas). Verg. *Aen.* 7.563-571. Serv. *ad Aen.* 7.563: *hunc locum umbilicum Italiae chorographi dicunt. Est autem in latere Campaniae et Apuliae, ubi Hirpini sunt, et habet aquas sulphureas, ideo graviores, quia ambitur silvis. Ideo autem ibi aditus esse dicitur inferorum, quod gravis odor iuxta accedentes necat, adeo ut victimae circa hunc locum non immolarentur, sed odore perirent ad aquam adplicatae. Et hoc erat genus litationis. Sciendum sane Varronem enumerare quot loca in Italia sint huius modi: unde etiam Donatus dicit Lucaniae esse qui describitur locus, circa fluvium qui Calor vocatur. Plin. HN 2.207: spiritus letales aliubi aut scrobibus emissi aut ipso loci situ mortiferi, aliubi volucris tantum, ut Soracte vicino urbi tractu, aliubi praeter hominem ceteris animantibus, nonnumquam et homini, ut in Sinuessano agro et Puteolano! Spiracula vocant, alii Charonea, scrobes mortiferum spiritum exhalantes, item in Hirpinis Ampsancti ad Mephitis aedem lucum, quem qui intravere moriuntur: simili modo Hierapoli in Asia, Matris tantum Magnae sacerdoti innoxium. Aliubi fatidici specus, quorum exhalatione temulenti futura praecinant, ut Delphis nobilissimo oraculo. Varrón en Plin. HN 31.19 atribuye al Soratte una *fons* letal: Varro ad Soracten in fonte, cuius sit latitudo quattuor pedum; sole oriente eum exundare ferventi similem; aves, quae degustaverint, iuxta mortuas iacere. La noticia de Varrón podría encontrar confirmación en la existencia en el área de fenómenos de *sinkhole* (colapsos llenados por aguas, a menudo mineralizadas): Nisio 2008.*

⁶⁹⁹ Mastrocinque 2006, p. 91 plantea la hipótesis de la existencia de un tabú religioso entre los faliscos “per cui non era lecito inseguire i lupi, anche se avevano rubato ai pastori carni, o eventualmente animali, perché essi erano manifestazioni della divinità”.

⁷⁰⁰ La expresión se refiere principalmente a poblaciones marginales que se dedican (o que se afirma que se dediquen) al banditaje: los ecuos (Verg. *Aen.* 7.749); los celtas activos en la llanura Pontina (Liv. 7.25.13); los brucios (Liv. 27.12.5); ilirios y tracios (Curt. 3.10.9); escitas (Curt. 4.6.3). En *Origo Gentis Romanae* (3.2) la expresión identifica a Saturno y los pueblos de Lacio.

sencillamente como lobos), o sea vivir al servicio de la divinidad por la que actúan aquellos lobos (y no otros).

Los pastores, imitando a los lobos de la cueva del Soratte, no se convierten en *lupi* genéricos sino en *quasi lupi Ditis patris* o, en el testimonio de Estrabón, en *katechomenoi*, ‘poseídos’, en el sentido de ‘en trance’ o en aquel otro, más en línea con las palabras de Servio, de ‘adeptos’ de la divinidad⁷⁰¹.

Los *Hirpi Sorani* aparecen, por lo tanto, en la imagen que la historia quiere comunicar y en la imagen que de sí mismos los *Hirpi* supuestamente pretendían transmitir en la era republicana, lobos tanto en el nombre como en el vivir en una condición de proximidad ritual al *Dis Pater* local, divinidad suma y, en sí misma, dios-lobo: desde esta perspectiva la comparación con lo que he escrito sobre los Lupercos y su vínculo con la pareja *Februus/Lupercus-Februa/Luperca* es sólida.

ENTRE DELFOS, IRPINIA Y SORATTE

El cuento ofrecido por Servio, sobre el que destaca una cantidad ingente de escritos, también ha sido relacionado con noticias concernientes a Delfos y a Apolo: sin embargo, a pesar de que no faltan asonancias, basadas en los vapores mefíticos y los lobos (in)seguidos⁷⁰² (así como en la imagen de los fieles de Delfos tan voraces como animales)⁷⁰³, y consideradas indicios de un intento de ‘parnasización’ del Soratte (comparable con la asimilación paralela en Etruria de Śuri con Apolo)⁷⁰⁴, el *aition* de Servio se revela profundamente original y decididamente anclado en las tradiciones locales⁷⁰⁵, por esa relación ambigua entre comportamiento piadoso y comportamiento sacrílego que acabo de mencionar, por el igualmente ambiguo protagonismo de los lobos, cuyo papel etiológico es opuesto respecto al rol desempañado en Delfos (y en el *ver sacrum*), pero sobre todo por la ausencia de Apolo (presente en el verso virgiliano pero no en el comentario de Servio)⁷⁰⁶.

⁷⁰¹ Strab. 5.2.9.226c. Para κατεχόμενοι como ‘sirvientes’ de la deidad: Wissowa 1912; Altheim 1938.

⁷⁰² Paus. 10.14.7; Ael. NA 12.40.

⁷⁰³ Sobre las peculiaridades sacrificiales de Delfos, Nagy 1979.

⁷⁰⁴ Similitudes y diferencias analizadas por Mastrocinque 2006.

⁷⁰⁵ Sobre la importancia de Servio, Coarelli 2004. Sobre la dependencia del pasaje de Servio de las tradiciones indígenas, Poccetti 2004; Poccetti 2017.

⁷⁰⁶ Apolo no aparece tampoco en Serv. *ad Aen.* 11.787. Afirma lo contrario, por error, Bakkum 2009, p. 33.

Dada la absoluta preeminencia del dios en todas las fuentes augusteas e inmediatamente post augusteas⁷⁰⁷ (dependiente del vínculo íntimo del *Princeps* con Apolo)⁷⁰⁸, la insistencia con que Servio, sin mencionar al dios griego, conecta los *Hirpi* a *Dis*, es la señal de una tradición que atraviesa la época de Augusto y, remontando al menos a la era republicana, desconoce o, más bien, aún no atribuye el papel principal a Apolo, una observación que, si correcta, permite reconocer en Varrón la fuente de Servio (el reatino es nombrado explícitamente en el comentario *ad Aen.* 11.787)⁷⁰⁹.

Desde esta perspectiva, también la supuesta confusión entre *Hirpi* y *Hirpini* debe leerse de otro modo. No es, como a menudo se repite⁷¹⁰, un error cometido por el gramático, sino más bien la valoración, ya presente en Varrón, de los *Hirpi* del Soratte como *Hirpini*⁷¹¹: los *Hirpi* son *Hirpini* no como miembros del grupo asentado entre Samnio y Campania (en la segunda región augustea), sino en cuanto miembros de un grupo homónimo⁷¹², como también se puede deducir de la relación establecida con el sabino y los sabinos (los *Hirpini* eran una rama de los Samnitas)⁷¹³.

Si esta hipótesis, que no solo resuelve gordianamente la cuestión terminológica sino que valora el dictado serviano, fuera correcta, estaríamos legitimados por un lado a ‘normalizar’ los *Hirpi(ni)* del Soratte⁷¹⁴ y a evaluarlos desde una perspectiva histórica (al igual que los *Hirpini* del sur) como un pueblo del *ver sacrum* que se ha establecido (después de haberse separado de los

⁷⁰⁷ De las inscripciones halladas en el Monte Soratte se desprende que el nombre oficial del dios en la era imperial era *Soranus Apollo* (en la literatura, los dos términos se invierten a menudo en *Apollo Soranus*). En una pequeña base de mármol blanco que se encuentra cerca de la iglesia de S. Silvestro (ubicada en la cima de la montaña) leemos: [*Sancto*] / *Sorano* / *Apollini* / *d(ono) d(edit)* / *Ti(berius) Caei(us) Atim[et]us*]. Sobre la inscripción, Di Stefano Manzella 1992: la inscripción representa el único testimonio material de la sacralidad de la montaña a *Soranus*. También *CIL* 11.7485, descubierta cerca de la Via Flaminia (en las laderas de la montaña) y hoy desaparecida: *C(aius) Varius Hermes / sancto Sorano / Apollini pro sal(ute) / sua et fili sui et / patroni sui et / coniugis eius / et filior(um) d(ono) d(edit)*.

⁷⁰⁸ Sobre la relación entre Augusto y Apolo, al menos Papini 2013.

⁷⁰⁹ La procedencia varroniana de la información, que también se puede deducir de la indicación de la sabinidad de la palabra *Hirpi* –en Fest. p. 93 L. y en Strab. 5.4.12 el término se considera samnita–, es afirmada por Piccaluga 1976, p. 222; Colonna 1984-1985, p. 77, n. 65; Poccetti 2004; Mastrocinque 2006, p. 86; Poccetti 2017. Ya Funaioli había insertado la glosa de Servio entre los fragmentos de Varrón. Bakkum 2009, p. 98 considera el término *hirpus* sabélico. Poccetti 2004, p. 206 señala correctamente que la atribución al idioma samnita del término *hirpus* en Festo, dependiente de Verrio Flaco, y en Estrabón “sembra rispecchiare una comune tradizione circolante in età augustea”. Análisis completo del problema lingüístico en Poccetti 2017.

⁷¹⁰ Por último Briquel 2014, p. 57 n. 38.

⁷¹¹ Serv. *ad Aen.* 7.696: *mons apud Hirpos haud longe a Flaminia*. La lección *Hirpos* es una enmienda de Thilo que corrige los códigos que dan *Hirpinos*. La enmienda, ampliamente aceptada, debe, en virtud de lo que se ha aseverado, ser rechazada: Poccetti 2004; Poccetti 2017.

⁷¹² Sobre los *Hirpini*, Salmon 1989 y las contribuciones en Franciosi - Visconti - Avagliano - Saldutti 2017.

⁷¹³ Poccetti 2017, pp. 27-28: “Appare chiaro che siamo in presenza di due tradizioni diverse tra loro, di cui quella confluita in Servio è totalmente autonoma rispetto a quella, univoca, riportata da Festo e Strabone. Ed è altrettanto evidente che le due tradizioni si riferiscono a due comunità distinte, che sono, però, accomunate dalla stessa denominazione, la quale viene ricondotta allo stesso elemento lessicale pertinente al medesimo gruppo linguistico, con sottodistinzione tra ‘Sabino’ e ‘Sannita’... le due tradizioni non lasciano spazio a dubbio sull’esistenza di due comunità che portano il nome di Hirpini, l’una inserita nel circuito dei Σαννιτικὰ ἔθνη e situata nella sede storica con cui essa entra a fare parte della storia romana, l’altra, circoscritta ad un’area ristretta a nord-est di Roma e rientrando nell’orbita sabina”.

⁷¹⁴ La normalización también sería lingüística: el sufijo *-īno-* caracteriza la formación de los etnónimos de ámbito sabélico (*Marrucini*, *Mamertini*, *Carricini*, etc.). Vid. Seyfried 1951, p. 67.

Sabinos) en el Monte Soratte siguiendo a un animal totémico, por el otro a sostener la idea, para explicar la difusión de la segunda y más famosa denominación (que depende de un *aition* no reconducible a aquel característico del *ver sacrum*), de que los *Hirpini* del Soratte, en un momento cronológicamente no bien definible, ‘exaltaron’ su propia peculiaridad identitaria, estructurada en torno a la lobunidad (congénita en ser *Hirpini*) y a la ritualidad del culto de *Soranus*, dios supremo (*summus*)⁷¹⁵, hasta (auto)definirse ya no o no solo *Hirpini* (ambos denominaciones están presentes en Servio) sino, a través de una fórmula bimembre (que supera la homonimia con los *Hirpini* samnitas), *Hirpini Sorani* y luego directamente ‘lobos de *Soranus*’, *Hirpi Sorani*⁷¹⁶.

Los *Hirpi*, para concluir el análisis de Servio, son pastores estacionados en el áspero Soratte que se auto-representan, para diferenciarse –en un proceso de marcada definición (auto)identitaria– de los *Hirpini* samnitas, como ‘lobos infernales’ que, estrechamente vinculados a *Dis*, se dedican a una vida depredadora, a la “economía della selva”⁷¹⁷.

EXTRAÑEZAS RITUALES

Las otras fuentes que mencionan a los *Hirpi* (Plinio, Solino, Silio Itálico, Estrabón)⁷¹⁸ son atraídas exclusivamente por el extraño ritual que estos realizan cada año: el pasear sobre carbones ardientes, de una forma rítmica (*gesticulationibus religiosis ... insultant*) y repetida tres veces, para llevar los *exta* al altar, una ceremonia espectacular que atraía a una gran multitud de espectadores y que debía

⁷¹⁵ Verg. *Aen.* 11.785. Con el comentario de Servio (*ad loc.*): *ex affectu colentis dicitur: nam Iuppiter summus est*. Servio quiere aclarar que la deidad suprema es Júpiter, y que la expresión de Virgilio se debe al *affectus* del devoto. Di Fazio 2013a, pp. 235-236, correctamente, sobre la terminología de Virgilio: “Il commento serviano sembra aprire un cortocircuito tra Sorano, Apollo e Giove: in realtà si tratta verosimilmente di una unica divinità massima, che in ambiente falisco e/o capenate era chiamato *Soranus* ed aveva caratteristiche tali da essere poi assimilato, nel contesto della “romanizzazione” religiosa dell’area, ad uno *Iuppiter* giovane, di tipo preolimpico, il cui profilo è appunto quello di stampo apollineo; bene gli si addice la qualifica di *pater*”.

⁷¹⁶ En las fórmulas binomias, en ámbito teonímico, etnonímico, antroponímico y toponímico, Prosdocimi 2004, pp. 391-424.

⁷¹⁷ Giardina 1981.

⁷¹⁸ Plin. *HN* 7.19: *Haut procul urbe Roma in Faliscorum agro familiae sunt paucae quae uocantur Hirpi: hae sacrificio annuo, quod fit ad montem Soractem Apollini, super ambulantes non aduruntur et ob id perpetuo senatus consulto militiae omniumque aliorum munerum uacationem habent*. Solin. 2.26: *Memorabilibus inclutum et insigniter per omnium uulgatum ora, quod perpaucae familiae sunt in agro Faliscorum quos Hirpos uocant. Hi sacrificium annuum ad Soractis montem Apollini faciunt; id operantes gesticulationibus religiosis impune insultant ardentibus lignorum struibus, in honorem diuinæ rei flammis parentibus [parentibus]. Cuius deuotionis ministerium [mysterium] munificentia senatus honorata Hirpis perpetuo consulto omnium munerum uacationem dedit*. Sil. *Pun.* 5.175-183: *Tum Soracte satum, praestantem corpore et armis, / Aequanum noscens, patrio cui ritus in arvo, / cum pius Arcitenens accensis gaudet acervis, / exta ter innocuos laetum portare per ignes, / “Sic in Apollinea semper vestigia pruna / inviolata teras victorque vaporis ad aras / dona serenato referas sollemnia Phoebos: / concipe” ait “dignum factis, Aequane, furorem / vulneribusque tuis*. Strab. 5.2.9.226c: ὑπὸ δὲ τῷ Σωράκτῳ ὄρει Φερωνία πόλις ἐστὶν ὁμώνυμος ἐπιχωρία τινὶ δαίμονι τιμωμένη σφόδρα ὑπὸ τῶν περιόικων, ἥς τέμενός ἐστιν ἐν τῷ τόπῳ θαυμαστήν ἱεροποιάν ἔχον· γυμνοὶς γὰρ ποσὶ διεξίσσιν ἀνθρακίαν καὶ σποδιάν μεγάλην οἱ κατεχόμενοι ὑπὸ τῆς δαίμονος ταύτης ἀπαθεῖς· καὶ συνέρχεται πλῆθος ἀνθρώπων ἅμα τῆς τε πανηγύρεως χάριν, ἢ συντελεῖται κατ’ ἔτος, καὶ τῆς λεχθείσης θέας. Estrabón no nombra explícitamente a los *Hirpi* pero, del contexto, está claro que se está refiriendo a ellos.

“apparire impressionante alla mentalità romana, e per questo viene generalmente collocata tra i *mirabilia*, cioè tra gli eventi portentosi e straordinari di comunità allogene”⁷¹⁹.

Dado que el ritual ciertamente representaba el núcleo (junto con la vida pastoral-bandidesca) alrededor del cual se construyó la representación identitaria de los *Hirpi*, la caminata sobre los carbones⁷²⁰, principalmente concebida como una ceremonia de purificación pero interpretable también de otro modo (como un rito de iniciación)⁷²¹, debería (a pesar de que las sucintas fuentes no lo digan explícitamente) reproducir o, mejor, reflejarse en parte del episodio mítico y fundacional del robo de los *exta* (más apropiadamente un ‘falso robo’, siendo una forma de entrega directa al dios – en ‘su’ antro mefítico– de lo que era de su natural pertinencia): el *super ambustam ligni struem ambulare* es, de hecho, un camino infernal que permite al *victor vaporis* (en el que, quizás, es posible entrever una alusión a los vapores mefíticos que en el mito emanan de la cueva)⁷²² de *dona referre* al dios⁷²³, y como tal, la repetición ritual, realizada sin embargo por ‘lobos humanos’, del camino infernal de los lobos del mito.

Lo que era anteriormente a la (re)definición identitaria de los *Hirpi(ni)* es difícil de establecer, pero la idea de que constituyera un ritual iniciático, una prueba de fuego con la que certificar la entrada de los jóvenes a la edad adulta y a la clase de los guerreros, es probablemente la mejor solución⁷²⁴.

En las fuentes de la era imperial que describen el rito, el dios honrado se identifica, con la excepción del testimonio aislado de Estrabón (que señala a Feronia), con Apolo⁷²⁵: en el protagonismo, que ya se ha mencionado, de Apolo y en el ‘eclipse’ de *Dis* observamos un ulterior cambio (además de la desaparición del nombre *Hirpini*) con respecto a Servio-Varrón y a la época republicana⁷²⁶.

⁷¹⁹ Poccetti 2017, p. 36.

⁷²⁰ Virgilio (11.786) indica la madera de la cual se obtuvieron los carbones: pino.

⁷²¹ El valor purificador y el valor iniciático no se excluyen mutuamente. Por lo contrario, la purificación es una parte esencial de toda iniciación.

⁷²² Piccaluga 1976 ve –en mi opinión, erróneamente– en la expresión un componente competitivo, una carrera con un ganador.

⁷²³ De extremo interés es una ánfora etrusca (una *neck-amphora* de figuras negras: fig. 22) que data del comienzo del siglo V a.C. (480 aprox.): se pueden admirar en un lado dos personajes representados en el acto de sacrificar en proximidad de un altar, en el otro lado algunos cánidos que suben y bajan de unas tablas, una de las cuales se apoya sobre un segundo altar, encendido. La iconografía parece traducir gráficamente el *aition* del robo de los *exta* contado por Servio. Sobre el ánfora, de origen incierto (quizás vulcente), Bruni 2002: plantea la hipótesis de que represente una ceremonia que reitera, probablemente con perros en lugar de lobos, el robo fundacional de los *exta*.

⁷²⁴ Apoyan la interpretación iniciática del rito de los *Hirpi*, Briquel 1980; Vé 2018. Este último, en p. 177 escribe acertadamente: “*rapto uiuere*, vivre des rapines comme des loups, renvoie à la période d’initiation que les jeunes hommes devaient passer dans le monde sauvage en marge de la société où, pour survivre, ils étaient obligés de piller et de voler du bétail”.

⁷²⁵ Sobre los cultos faliscos, y Apolo en particular, Harari 2010.

⁷²⁶ El Monte Soratte es, en la definición de Servio, *diis manibus consecratus*. Si la identificación de la divinidad infernal, *Śuri-Soranus*, con *Dis Pater* y con Apolo es esperada, la mención de Feronia es aparentemente problemática. Un buen número de estudiosos, incluyendo a Wissowa 1912, p. 238 n. 9 (y, por último, Murgia - Kaster 2018, p. 391), afirman que Estrabón cometió un error. Para Piccaluga 1976, pp. 224-225, la incertidumbre reflejaría, en cambio, los intentos “di

Plinio y Solino (que depende de Plinio) declaran además que las *paucae familiae* que *vocantur Hirpi* habrían resultado exentas, en virtud de la peculiaridad del sacrificio, del servicio militar y de *munera* no mejor precisados.

De particular importancia es la referencia a las pocas *familiae*⁷²⁷, lo que indica que los *Hirpi*, formados por núcleos familiares numéricamente limitados, constituían no tanto una agrupación gentilicia sino una población restringida (Servio adopta, en plural, el término *populus*), unas pocas docenas de personas cuya identidad como *ethnos* está marcada y es inmediatamente reconocible debido a las singularidades rituales (el ritual es “il motivo di aggregazione e di identità della comunità che vi si riconosce”)⁷²⁸, en un connubio inseparable que hace que los *Hirpi* sean únicos en el

connotare un essere che, per certe sue caratteristiche che forse non si avrà mai modo di conoscere a fondo, può apparire identificabile, di volta in volta, con Apollo così come con Dis o Feronia”. Similar es la opinión de Poccetti 2017 p. 39: “D’altro canto, le divergenze nell’identificazione della divinità del Soratte ... ora con Apollo (presso Virgilio, Plinio, Silio Italico), che passa attraverso il sincretismo con l’etrusco Šuri, ora con l’importante dea sabina Feronia (presso Strabone), sotto l’egida delle comuni pertinenze ctonie, sottolineate anche dall’accoppiamento Soranus-Feronia, ora con l’infero Dite (presso Servio), rivelano la complessità delle sfaccettature del culto, complessità che giustifica i diversi tentativi di connessione sia con figure divine del pantheon romano (Apollo, Dite) sia con altre divinità di ambiente sabino (come Feronia)”. Colonna 1996, p. 358 ha propuesto que la ceremonia del Monte Soratte fuera imitada dentro del *lucus Feroniae*. Equilibrado el análisis de Di Fazio 2013a, p. 234: “Il fatto che il geografo indichi *Feronia* come dea tutelare del rito è una singolarità nella nostra documentazione, che può trovare due ordini di spiegazioni. Il primo, più banale, è che Strabone si fosse confuso. Dalla documentazione appare chiaro che *Soranus* e Feronia sono divinità associate, in rapporto di paredria; è dunque plausibile che un rito dedicato al dio maschio fosse per equivoco attribuito alla sua compagna. Ma le spiegazioni che ricorrono all’ipotesi dell’errore, pur se non trascurabili, lasciano sempre qualche perplessità. Vale dunque la pena prendere in considerazione un’altra strada. Come abbiamo già osservato, anche Plinio sembra lasciare intendere che il rito si svolgesse non sul Soratte, ma ai suoi piedi; è dunque possibile pensare che dall’età augustea l’antico rituale degli *Hirpi* si celebrasse in pianura, nei pressi della neofondata colonia di *Lucus Feroniae*”. La segunda “strada” seguida por Di Fazio es, con toda probabilidad, la que hay que seguir. Estrabón cometió un ‘medio’ error, comprensible y fácilmente explicable: presumiblemente Augusto, en su (re)construcción de las tradiciones y de la religión arcaica, paralelamente a la finalización de la fundación de la *Colonia Iulia Felix Lucus Feroniae*, ha atribuido el rito, realizado en honor de Apolo, al complejo templar de Feronia. La fundación de la colonia de *Lucus Feroniae* se atribuye a César o a Octaviano: probablemente, como se puede deducir de una serie de datos literarios y arqueológicos, el proyecto de colonización fue iniciado por César y concluido por Octaviano como *triumvir*. Sobre la colonia, Sgubini Moretti 1980; Keppie 1983.

⁷²⁷ Sobre la definición jurídica de *familia*, como conjunto de *plures personas, quae sunt sub unius potestate aut natura aut iure subiectae*, Ulp. *Dig.* 50.16.195.1-2. Etimología en Isid. *Etym.* 9.4.43: *Famuli sunt ex propria servorum familia orti. Servi autem vocabulum inde traxerunt, quod hi, qui iure belli possint occidi a victoribus, cum servabantur, servi fiebant, a servando scilicet servi appellati*. Sobre *familia*, Fayer 1994. En Roma, *familiae* son las de los *Potitii* y de los *Pinarii* en el culto de Hércules (*vid.*, por ejemplo, Liv. 1.7.12-14). En una inscripción de Capena del siglo III a.C., siguiendo la lectura de Briquel 1972, estaría presente el gentilicio *Irprios* (*CIL* 11.6706,6): *a.írprios.esú*. O bien la inscripción no está relacionada con los *Hirpi* y se refiere a una *gens* cuyo nombre se relaciona con el del lobo, o bien es referible a los *Hirpi*. En este último caso, los *Hirpi* podrían o pertenecer a *familiae* relacionadas con una *gens* homónima, denotando así un culto gentilicio (al menos en su origen), o, como en Roma los *Potitii*, recibir como miembros de un sacerdocio un nombre que depende del título sacerdotal. La primera de las tres soluciones es, quizás, la más correcta. Di Fazio 2013a, p. 233: “Altro punto di dibattito è costituito dalla natura di queste *familiae*: è ragionevole pensare si trattasse di una sorta di sacerdozio legato a tradizioni familiari, *sacra gentilicia*, in analogia con quanto noto a Roma a livello leggendario per i *Potitii* ed i *Pinarii*”. Misma posición expresada por Mastrocinque 2006. Di Fazio 2013a, p. 235, n. 16, sobre la inscripción: “È ragionevole pensare che questo gentilizio sia la forma locale di quelli che Plinio chiama *Hirpi*”. Sobre el vínculo entre *gentes* y tradiciones religiosas, Smith 2006; Fiorentini 2007-2008; Bodel 2008.

⁷²⁸ Poccetti 2017, p. 37.

panorama itálico⁷²⁹: es esta singularidad religiosa la razón por la que los *Hirpi*, de acuerdo con los dictados de Plinio y Solino, quedaron exentos de los deberes propios de los ciudadanos de Roma.

La medida, interpretada por los modernos de manera opuesta, como un signo de honor (Frazer, Palmer), como un privilegio sacerdotal habitual (Scheid) o como instrumento de control de minorías peligrosas (Piccaluga, Mastrocinque)⁷³⁰, indica algo parcialmente diferente.

Como los *Hirpi* no son simple y reductivamente *sacerdotes*⁷³¹, ni, mucho menos, ‘otros’ potencialmente peligrosos que hay que marginar y neutralizar (¿qué peligro, militar o religioso, podrían haber provocado *paucae familiae*?), la exención debería, quizás, entenderse después de haber sido contextualizada en las coordenadas de la nueva geografía religiosa reformulada por Augusto en Italia (y no únicamente en Italia)⁷³², dentro de aquel programa de restauración de la tradición (que a menudo es creación *ex novo*), una especie –por el carácter artificioso del programa– de ‘musealización de la religiosidad arcaica’: Augusto podría haber conferido a un grupo pequeño, en virtud de aquellas peculiaridades rituales (hereditariamente transmitidas dentro del grupo) que ahora son exhibidas públicamente en un nuevo sitio (así probablemente debería leerse la referencia de Estrabón a Feronia) y en un espectáculo –casi circense– que atrae a no pocos espectadores, un estatuto especial, evidentemente honorífico, aquel de ‘pueblo de sacerdotes’ entregados al culto de la divinidad augustea por excelencia, Apolo.

Si todo lo que se propone fuera correcto, una vez más Augusto habría interactuado de forma ‘original’ con la tradición, por un lado, recuperándola y valorizándola, por el otro, distorsionándola y espectacularizándola, con el resultado de crear, de hecho, nuevos fenómenos religiosos: un pequeño pueblo de pastores (y brigantes) que, devoto a *Soranus*, realiza una ceremonia en el Monte Soratte, se convierte, con el Principado, en un grupo de ‘sacerdotes’ que, una vez al año, en un nuevo lugar y en honor de Apolo, deleitan a los curiosos, caminando –Faquires itálicos– sobre carbones ardientes.

HIRPI Y LUPERCI: PREMISAS PARA UNA COMPARACIÓN

El análisis de los *Hirpi* nos ha proporcionado un cuadro complejo, articulado y multiestratificado, ritual e históricamente, del cual emerge el retrato de un pueblo (*Hirpini*) que en cierto punto de su

⁷²⁹ También los Marsos, como muestra Piccaluga 1976, deben su peculiaridad a la religión.

⁷³⁰ Frazer 1929, p. 297; Palmer 1974, p. 165; Piccaluga 1976; Mastrocinque 2006 (pp. 86-87: “Si trattava di una presa di distanza dei Romani di fronte a persone dedite a pratiche troppo pericolose per il loro diretto contatto con il divino”). Scheid 2006, p. 81: “Les *Hirpi* étaient immunes en raison de leurs responsabilités sacerdotales, comme l’étaient les prêtres de Rome, ou ceux des colonies romaines”.

⁷³¹ En la invocación que Arrunte dedica a Apolo en *Aen.* 11.785-790, el guerrero se dirige al dios definiéndose *cultor*, un término que técnicamente indica la participación en un colegio dedicado a una deidad. El término también podría tener el valor más genérico de ‘devoto’: Fratantuono 2009, p. 267. Sobre lo *collegia*, Kloppenborg 1996.

⁷³² Sobre las reformas religiosas de Augusto, *vid.* las numerosas contribuciones de Scheid (al menos, Scheid 2005b; Scheid 2014). Sobre la ‘revolución cultural’ augustea en Grecia, Spawforth 2012.

trayectoria histórica elabora, dándose un nuevo nombre, una propia y peculiar imagen identitaria (ampliamente explotada y en parte reelaborada por Augusto) construida sobre los lobos, sobre un rito que probablemente, antes de la reestructuración de la identidad, sancionaba el paso de los jóvenes a la edad adulta, y sobre la suma divinidad infernal, probablemente vinculada más al ritual iniciático de los jóvenes que al pueblo en su entereza.

A pesar de la evidente imposibilidad de superponer totalmente los *Hirpi* con los *Luperci* (ni en la era imperial, ni antes), el sustrato en el que afondan sus raíces los rituales de *Hirpi* y *Luperci* me parece comparable, así como, a pesar de los diferentes resultados, la evolución diacrónica de los dos fenómenos⁷³³: en los *Hirpi* se manifiesta aquella estrecha relación, que he destacado repetidamente también para Roma, entre sacerdotes, lobos y divinidades infernales, una relación que encuentra su *trait d'union*, como de inmediato trataré de demostrar, en el panorama de las iniciaciones juveniles.

Finalmente, el caso de los *Hirpi* permite aclarar ulteriormente la importancia de los *exta*, fundamentales tanto en el *aition* de los lobos del Soratte (los *exta* corresponden a la divinidad y por este motivo son –falsamente– robados por los lobos para ser conducidos directamente donde se encuentra la divinidad) como en los *Lupercalia*.

Con toda probabilidad, y también a la luz del *aition* de los *Hirpi*⁷³⁴, el consumo de los *exta* por parte de los Lupercos y la ausencia del usual banquete sacrificial (limitado –como parece posible deducir de los testimonios literarios– solo a los *Luperci*) deben definitivamente explicarse y entenderse, además de como una inversión genérica (la inversión es típica de los ritos de paso y de los ritos de Año Nuevo), en términos ‘infernales’ (los dos aspectos –rito de inversión y rito infernal– no se excluyen mutuamente): la víctima sacrificial, propiedad en su totalidad (*viscera* y *exta*) de las deidades de ‘abajo’⁷³⁵, es idónea para el consumo solo para aquellos que en la temporalidad de la ceremonia representan (o están estrechamente unidos a) las deidades honradas (para los demás habría sido peligroso entrar en ‘comunidad’ con los seres que residen ‘bajo tierra’), constatación que confirma aún más la infernalidad, al menos ‘originaria’ y al menos en el *dies* de los *Lupercalia*, de los Lupercos.

⁷³³ Rissanen 2012 atribuye un origen común a *Luperci* y *Hirpi*. Vé 2018, p. 178: “... même si elles ne s’adressaient pas à la même divinité et avaient des modalités cultuelles en partie différentes, les deux cérémonies nous paraissent avoir eu une origine et une transformation historique similaires: de probables rites d’initiation de jeunes hommes à l’époque protohistorique, elles étaient devenues, au moment où nous les trouvons dans nos sources, des cultes de purification fondés sur l’utilisation des forces du monde sauvage par l’entremise de la consommation des *exta*”.

⁷³⁴ Tampoco se puede descartar que los *Hirpi*, como los *Luperci*, se alimentaran de *exta*. Si bien las palabras de Servio no permiten afirmarlo con certeza, muchos estudiosos han abrazado la idea. Recientemente, Vé 2018, p. 176: “Or qu’avaient fait ces *lupi*? Ils avaient volé, et donc aussi mangé, les *exta* offerts à Pater Soranus. Alors n’est-il pas évident qu’en imitant la vie des rapines des *lupi*, les prêtres de Pater Soranus aient également volé et consommé les *exta* préparés annuellement pour la cérémonie au mont Soracte?”.

⁷³⁵ Scheid 2005a.

Si tal lectura fuera acertada, nos encontraríamos frente a otra reliquia ritual (además de aquellas ya evidenciadas: desnudez y rito de iniciación de los dos jóvenes), una huella, en la historia plurisecular de la ceremonia, de aquella fase en la que los *Luperci* aún eran ‘lobos infernales’ y no jóvenes Faunos que corrían por el centro de la ciudad *per lusum atque lasciuam*⁷³⁶.

COFRADÍAS DE JÓVENES LOBOS

Los *Luperci* eran (antes de identificarse con Pan y con los Faunos)⁷³⁷, como los *Hirpi Sorani*, lobos, y, como tales, estaban fuertemente vinculados a las divinidades infernales, como he tratado de demostrar y como prueban suficientemente los múltiples ejemplos aducidos en las páginas anteriores.

Al comienzo del capítulo, definiendo sintéticamente la alteridad del lobo, me he referido a la representación/asimilación generalizada como lobos de individuos marginales, y entre ellos se ha señalado a los jóvenes iniciandos en su fase de exclusión (antes de la reintegración como ‘hombres’) y a los guerreros dominados por el *furor* (el guerrero ‘furioso’ es marginal porque es evidentemente incompatible con la vida comunitaria).

Las poblaciones indoeuropeas conocen, como toda una serie de estudios ha demostrado, el fenómeno de los *shape shifters*, bandas masculinas que asumen rasgos bestiales⁷³⁸ (a varios niveles: nombre, vestimenta, comportamiento, etc.)⁷³⁹.

En síntesis, podríamos afirmar que, en el contexto de aquel caldero variado representado por los pueblos indoeuropeos, es posible reconocer dos fenómenos de identificación masiva (que es necesario distinguir de las identificaciones particulares y aisladas de individuos que se convierten en ‘lobo’ cuando, por cometer crímenes graves, son desterrados de la sociedad)⁷⁴⁰: por un lado, numerosos testimonios certifican la existencia de grupos de hombres adultos que, miembros de una *war-band* (*Männerbund*), se identifican con el lobo (o también con otros animales feroces), el

⁷³⁶ Liv. 1.5.2.

⁷³⁷ La identificación con Fauno también es propuesta por Vé 2018, p. 171, que, sin embargo, con un criterio diferente al mío, la considera original: “... les Luperques devenaient alors l’incarnation du sacré faunesque et fonctionnaient comme des ‘prêtres-statue’, des signes vivants de leur patron divin, qui, par leur présence, figuraient, à la manière d’un double, la présence de Faunus. On peut ainsi dire que les Luperques coureurs se présentaient, et donc se comportaient, comme des *Fauni*”.

⁷³⁸ La bibliografía es abundante: al menos, Przyluski 1940; Dumézil 1969b; Hasenfratz 1982; McCone 1987; Völger, Welck 1990; Kershaw 2000; Speidel 2002; Das, Meiser 2002; Sargent 2003; Jackson 2016; Nordberg - Wallenstein 2016.

⁷³⁹ Cebrian 2010, p. 344 resume así las características de los *shape shifters*: “1. Most important is the use of animal skins, which allowed the warriors to assume the nature of the animal. 2. Other sources mention their long hair or strange hairdos, which was supposed to give them a horrifying aspect. 3. They also impersonated ghosts or dead ancestors. 4. As a result of the physical change there was a psychological change that made them fight defiantly, naked or semi naked, armed only with light weapons. 5. Also, the change made them fight in a state of fury that increased their performance above natural expectations, but left them worn out for a long period after their frenzy. 6. Their ecstatic performance was accentuated by dances and perhaps the use of drugs”.

⁷⁴⁰ Fiori 1996. Se observe cómo también estos individuos están consagrados a las deidades infernales.

depredador que encarna la furia de la guerra⁷⁴¹ (notorio es el caso de *Berserkers* e *Úlfheðnar*) y una economía basada en el saqueo⁷⁴²; por otro lado, los jóvenes que, aún no adultos, se identifican con los lobos en cuanto miembros de una hermandad iniciática (*Jungmannschaft* de pre-adultos) en la que el animal es el emblema de una marginalidad caracterizada por una vida salvaje (*rapto vivere*)⁷⁴³.

A pesar de un *continuum* claro y evidente entre las dos categorías y a pesar del uso inclusivo del término *Männerbund*, es preciso diferenciar los dos macro-grupos (evitando así el error de colocar en un mismo plano fenómenos diferentes o profundamente diferentes)⁷⁴⁴ y señalar que la peculiaridad de la *Jungmannschaft* estriba en el hecho de que los jóvenes se ‘transforman’ en animales salvajes durante un tiempo limitado de ‘aprendizaje’, un tiempo que, prodrómico a la reintegración comunitaria, sirve culturalmente para preparar a los futuros hombres a la vida propia de los ‘hombres’, a la guerra y al matrimonio, en las coordenadas de un νόμος social que no contempla, salvo en casos raros, el *rapto vivere* (y el robo de ganado), característica de los grupos marginales considerados civilmente inferiores.

⁷⁴¹ En griego, la furia de guerra, λύσσα, deriva de λύκος.

⁷⁴² Ser *berserkr*, por ejemplo, no se limita al período de la juventud. Sergent 2003.

⁷⁴³ Esenciales: Jeanmaire 1939; Brelich 1969; Alföldi 1974. Los estudios que reconstruyen las bandas iniciáticas indoeuropeas son deudores de los análisis realizados en las sociedades africanas (fundamental, Schurtz 1902). Dentro de las sociedades de guerreros y ganadores de África se han observado tres o cuatro clases de edades masculinas: los ancianos, que ya no eran adecuados para el combate; los adultos, que constituían la fuerza militar organizada y disciplinada; los jóvenes. Estos últimos, justo antes de la pubertad, abandonaban la casa para regresar luego como hombres, preparados para el matrimonio y hábiles en el combate. En la fase de exclusión formaban a menudo bandas altamente móviles de exploradores y ‘guerrilleros’. Recuerdo también los famosos *fianna* irlandeses, sobre los cuales Bremmer 1982, pp. 140-141: “The *fián* was usually a group of pre-adult males who remained outside society until their wedding; during this period they lived by hunting and plundering and at the same time acted as a shield for the society ... The members of the *fián*, the *fénid*, were regularly connected with wolves and wild dogs, and this fits in well with the fact that among the IndoEuropeans strangers and boys who had to live away from civilised society were often called dog or wolf, or even dressed as such; this custom is found among the Irish, Germans, Greeks, Lithuanians, Hittites and Indo-Iranians”. Un aspecto característico en nivel etnográfico de estos jóvenes era su relación con la muerte y los muertos, con el pasado y los antepasados: en los márgenes de la sociedad y en tránsito de un estado a otro, los miembros de estos grupos están en una condición de liminaridad socialmente comparable a la de los muertos, razón por la cual frecuentemente mantienen una relación privilegiada con los ancestros y con los animales que los representan. Höfler 1973, p. 13: “die verwandlungskultische Selbstidentifikation mit verehrten Toten, also eine kultische Gemeinschaftsstiftung mit unsterblich gedachten Toten”. En detalle, Kershaw 2000. Hasenfratz 2011, sobre el *Männerbund* germánico y su relación con la dimensión infernal: “This refers to a territorial coalescence of sexually mature male youths who were able to bear arms into their own cult and specific social functions ... (from age twelve onward, Germanic youth were considered mature and therefore fully capable of bearing arms) ... The cult god for the members of the *Männerbund* was Odin (Wotan), the god of the battle ecstasy (the “berserker rage”) ... Because Odin was also the leader of the “Wild Army” of the dead, in certain instances, the members of the *Männerbünde* represented the dead among the living population of the community”.

⁷⁴⁴ La distinción, basada en las diferencias de edad, entre las asociaciones de pre-adultos (*Jungmannschaft*) y los grupos de adultos (*Männerbund*), es presentada correctamente por Bremmer 1982, pp. 146-147, que critica el uso indiscriminado del término *Männerbund* y propone que las bandas de adultos se hayan ‘originado’ de las de los jóvenes. En p. 147: “it becomes clear from our evidence that originally it was especially the youth, who were no longer part of the family but had not yet established themselves as an independent family, that occupied a marginal position in the tribal societies. During this period they were not yet fully bound to the rules of their tribe, and the later men’s societies often continued their anti-social behaviour”. Sobre el *Männerbund*: Weiser 1927; McCone 1987; Kershaw 2000.

HACERSE LOBOS PARA CONVERTIRSE EN HOMBRES

Después de tales aclaraciones, y más allá de paralelos fáciles y mal fundados, la Roma de la realidad histórica no presenta rastros de *shape shifters*, ni de un *Männerbund* lobuno⁷⁴⁵ ni de una *Jungmannschaft* de jóvenes lobos.

Sin embargo, aunque externamente al mito (que parece preservar la memoria, en los pastores jóvenes que siguen a Rómulo y Remo, de una *Jungmannschaft*) la ritualidad del ‘hacerse hombres’ de los jóvenes (antropopóiesis)⁷⁴⁶ no se base en rituales iniciáticos estructurados sobre el alejamiento de la comunidad⁷⁴⁷, la comparación, permaneciendo anclados a la espacialidad cultural itálica, entre los *Luperci* de Roma y una práctica iniciática lucana, nos llevará a formular una hipótesis diferente, que, ya en precedencia tímidamente avanzada, ahora se intentará explicar mejor.

En la sección dedicada a las ‘personas’, al abordar el tema del rito de admisión de los dos jóvenes *puberes* a los *Luperci* durante los *Lupercalia*, se ha propuesto que la ceremonia de febrero sancionaba en un pasado lejano la inclusión de los más jóvenes (aquellos que habían abandonado la condición de *pueri* para entrar en la pubertad) a un grupo de jóvenes (pre *vires*) que parece reconducible a todos los efectos a una *Jungmannschaft* de ‘lobos’⁷⁴⁸.

Haciendo referencia a la célebre distinción de los rituales de paso en los tres momentos identificados por van Gennep (ritos de separación o preliminares –alejan de la condición anterior–; rituales de margen o liminares –condición de suspensión–; rituales de agregación o post-liminares –introducen en la nueva condición–)⁷⁴⁹, la ceremonia de mediados de febrero sería el recuerdo fosilizado de un ritual al mismo tiempo de separación (de los otros *pueri*) y agregación (a los *Lupercos*), y los *Luperci*, a pesar de los numerosos cambios (que es necesario contextualizar históricamente), serían los iniciandos protagonistas de un ritual de paso, que, abierto por los *Lupercalia*, terminaría con la (re)admisión a la sociedad como *viri*, momento cívicamente

⁷⁴⁵ La noticia de Polibio (7.22.3) según la cual los *velites* llevaban un casco hecho de piel de lobo no debe ser sobreinterpretada.

⁷⁴⁶ Con antropopóiesis se indica el proceso de construcción, formación o ‘fabricación’ a través del cual el individuo nace, gracias a la ejecución de rituales particulares, como ‘sujeto social’ (es un nacimiento ‘cultural’). Sobre la antropopóiesis, Remotti 1995; Remotti 1999; Affergan - Borutti - Calame - Fabietti - Kiliani - Remotti 2003; Franchi 2011. Antropopóiesis aplicada a Roma: Bonabello 1999. La antropopóiesis del *civis* romano comienza inmediatamente después del nacimiento biológico, con los ritos del *tollere liberos* (el levantamiento ritual del recién nacido, puesto *in nuda humo*, por el padre), aquellos en el umbral (en honor a *Intercidona*, *Pilumnus* y *Deverra*), el *dies lustricus* (día de la *impositio nominis*), y continúa con la ‘fabricación del cuerpo’ (cuerpo modelado con bandas y endurecido por agua fría) para culminar con la vestición de la *toga virilis*. Vid. también Dupont 1989 y Amiotti 1992.

⁷⁴⁷ Sobre los ritos de paso juveniles (masculinos y femeninos) en Roma, vid. Brelich 1969; Torelli 1984; Tafaro 1988. Los trabajos de Fayer también son muy útiles (Fayer 1994; Fayer 2005a).

⁷⁴⁸ Si para Ulf 1982 los *Lupercalia* habrían tenido el propósito de integrar a los jóvenes en la comunidad de adultos, aquí se sugiere, aceptando la idea de que los *Lupercos* fueran pre-adultos, que los *Lupercalia* no establecieran esta integración, sino el ingreso en el grupo de los *Luperci* de aquellos individuos, más jóvenes, que habían mostrado los primeros signos de la pubertad. La diferencia es considerable.

⁷⁴⁹ Van Gennep 1909.

fundamental y (comúnmente) ratificado, en la organización del tiempo religioso de la época republicana e imperial, por los *Liberalia* del 17 de marzo⁷⁵⁰: desde semejante perspectiva, podríamos definir la condición de los *Luperci*, adoptando la terminología todavía válida de van Gennep, como de margen o liminar (adolescentes entre *pueri* y *viri*).

Es –conviene subrayarlo– una mera hipótesis, ya que en la época histórica poco en los *Luperci*, además del rito de los dos jóvenes, parece atribuible a un esquema iniciático: los datos de que disponemos fotografían, en efecto, una época que no atribuye en absoluto una valencia iniciática a una *sodalitas* cuya estructura (con jóvenes y menos jóvenes, νέοι y γηραιοί) se revela, por el contrario, bastante variada.

Sin embargo es una hipótesis razonable, que, además de dar un sentido a las pocas reliquias rituales que han sobrevivido a lo largo de los siglos hasta llegar a la edad tardo-republicana e imperial, permite también atribuir a la Roma arcaica aquel modelo antropopoyético, suficientemente conocido y abundantemente difuso, que se basa en la agrupación de los exponentes del componente masculino de la sociedad en la etapa de la adolescencia, fase crucial del desarrollo personal (fisiológico y cultural, como hombres y ciudadanos) que parte de los cambios externos e internos que marcan el fin de la infancia y el comienzo de la pubertad⁷⁵¹ para culminar con la entrada en la edad adulta, cuando los jóvenes se (re)integran en la sociedad como hombres (preparados para el matrimonio –para procrear– y la guerra).

La comparación con realidades similares a nivel etnográfico muestra cómo la fase que precede a la edad adulta frecuentemente coincide con un aprendizaje en el que los iniciandos no solo asimilan la disciplina, las técnicas de lucha y las reglas correctas (distinguiendo el ‘bien’ del ‘mal’, el *fas* del *nefas*, etc.), sino también, y sobre todo, aprenden a ubicarse en el microcosmos de la comunidad y en el macrocosmos del universo, de los dioses y ancestros (es esta la fase de aprendizaje de las *res humanae* y de las *res divinae*): a menudo semejante etapa de la vida coincide con un período y una condición de marginalidad socio-espacial, conocida, con una bella expresión, como “noviziato nel bosco”⁷⁵² (o *Buschzeit*)⁷⁵³.

⁷⁵⁰ Sobre los *Liberalia*, Scullard 1981, Fraschetti 1996; Massa-Pairault 2011b.

⁷⁵¹ Sobre los signos de la pubertad (barba; vello púbico; cambio de voz; etc.), Eyben 1972.

⁷⁵² Brelich 1976, p. 110 n. 35. Síntesis en Graf 2009, p. 91: “Such rites concern either gender and are intended to turn adolescents into adult members of society, equipped with all the ritual and social knowledge that the tribe’s tradition provides and that tribal leaders regard as essential for the tribe’s selfdefinition. More often in the case of young men than of young women, adolescents were organized in age groups that underwent the rituals together, secluded from the village in a place in the forest or on a remote island where they were introduced into the ritual traditions as well as into the activities of hunting, fishing, and warfare; the return to the village was celebrated by an impressive performance of dancing and singing that displayed bodily abilities and showed readiness for marriage and procreation”.

⁷⁵³ Ulf 1982.

El “noviziato nel bosco” es el momento de aislamiento total o parcial de los iniciandos, que transcurren en un espacio ‘otro’ con respecto de aquel cívico un tiempo variable, en algunos casos limitado a un día, en otros a algunos meses, en otros extendido hasta abarcar años⁷⁵⁴; es el momento de la ‘vida salvaje’ y antitética a la civilización, que, preparatoria al vivir civil, se refleja ordinariamente en un comportamiento inverso en comparación con el regulado por lo *ius*.

Además de los robos y de la violencia (ejercida sobre mujeres y extranjeros), variamente atestiguados en la realidad ritual y en la mítica, la inversión se revela en varios otros niveles⁷⁵⁵: frecuentemente los iniciandos aparecen desnudos o con ropa distinta de la habitual; ‘pintados’ (con arcilla, ceniza, etc.), para no parecer humanos; sujetos a tabúes peculiares, alimenticios, estéticos, etc. (generalizada es la prohibición de lavarse y cortarse el pelo); liberados de los tabúes propios del ‘normal vivir’; protagonistas de pruebas de coraje, fuerza y resistencia (al calor y al frío); no raramente son percibidos como seres sobrenaturales (*‘übernatürliche’ Wesen*) que se identifican con la divinidad bajo cuya protección tiene lugar la iniciación; a menudo también adoptan un lenguaje secreto y metafórico, marcadamente sexual.

Teniendo en cuenta que la que se acaba de presentar es una especie de *summa* de las características que se pueden averiguar en la marginalidad iniciática (claramente no todas están siempre presentes en los casos individuales), un ejemplo del “noviziato nel bosco” se puede observar, en una dimensión espacio-temporal no lejana de aquella de la Roma arcaica, en las prácticas iniciáticas a las que eran sometidos los hijos de los lucanos⁷⁵⁶:

Namque Lucani isdem legibus liberos suos quibus et Spartani instituere soliti erant. Quippe ab initio pubertatis in silvis inter pastores habebantur sine ministerio servili, sine veste, quam induerent vel cui incubarent, ut a primis annis duritiae parsimoniaeque sine ullo usu urbis adsuescerent. Cibus his praeda venatica, potus aut lactis aut fontium liquor erat. Sic ad labores bellicos indurabantur.

Los lucanos, según el precioso testimonio de Justino, entregaban a los jóvenes que habían alcanzado la pubertad (*ab initio pubertatis*) a los pastores brucios (que estaban al servicio de los

⁷⁵⁴ El miembro *ex gente Anthi*, si el rito de Arcadia se interpretara en términos iniciáticos, transcurre nueve años fuera de la comunidad. *Vid.* Plin. *HN* 8.81.

⁷⁵⁵ Ulf 1982.

⁷⁵⁶ Just. *Epit.* 23.1.7-9.

lucanos: ποιμαίνοντες αὐτοῖς)⁷⁵⁷ para que fueran educados *in silvis* en el arte de la guerra (*ad labores bellicos*)⁷⁵⁸, llevando una vida depredadora, “una vita da uomini-lupo e da 'cacciatori-neri”⁷⁵⁹

La valiosa información sobre los lucanos, si leída aisladamente, no parece ser de gran utilidad para la reconstrucción de los hechos romanos, pero el cuadro cambia radicalmente en una comparación que tenga en consideración también los *Hirpi* del Soratte y que se estructure en los tres elementos de la pubertad, de la lobunidad y del *rapto vivere*: aunque los Lupercos no hacen razias (pero: ‘saquean’, como los lobos del *aition* de los *Hirpi*, los *exta*), el uso plutarqueo del término μειράκιον (y la exclusión augustea de los *inberbes*) nos ha permitido conjeturar que la admisión al grupo tuviese lugar *ab initio pubertatis*; si bien los *Hirpi* no son adolescentes (sino *familiae*), se autorepresentan como lobos que viven de razias; aunque los jóvenes lucanos no están definidos explícitamente como lobos (pero los lucanos como *ethnos* están asociados paretimológicamente con los lobos), son adolescentes y hacen razias.

La adolescencia de Lupercos y lucanos, la lobunidad infernal consagrada a *Dis Pater* de *Luperci* y *Hirpi*, el *rapto vivere* de *Hirpi* y lucanos podrían por tanto ser reconducidos, a pesar de las marcadas diferencias, al esquema más general de la marginalidad, que, ciertamente para los lucanos y probablemente, en un pasado lejano, para Lupercos y *Hirpi*, coincide con la fase de transición a la edad adulta⁷⁶⁰, aquella etapa de la vida en la que los adolescentes se dedican como lobos al *rapto vivere* bajo la protección de dioses con rasgos infernales (también relacionados con la fertilidad) y marciales.

⁷⁵⁷ Strab. 6.1.4: ὠνόμασται δὲ τὸ ἔθνος ὑπὸ Λευκανῶν: βρεττίους γὰρ καλοῦσι τοὺς ἀποστάτας: ἀπέστησαν δ', ὥς φασι, ποιμαίνοντες αὐτοῖς πρότερον, εἴθ' ὑπὸ ἀνέσεως ἐλευθεριάσαντες, ἡνίκα ἐπεστράτευσεν Δίων Διονυσίῳ καὶ ἐξετάραξεν ἅπαντας πρὸς ἅπαντας. Τὰ καθόλου μὲν δὴ ταῦτα περὶ Λευκανῶν καὶ Βρεττίων λέγομεν. La subyugación de los brucios a los lucanos es comparable a la de los ilotas de Esparta y a la de los Penates de Tesalia. Vid. Napoli 1966, que atribuye las noticias a dos autores del siglo IV a.C., Éforo y Timeo; Mele 1995. También Cataldi 1992. Sobre los brucios, Poccetti 1988; Mele 1988; Cappelletti 2002.

⁷⁵⁸ Diod. Sic. 16.15.1-2: Ἐπ' ἄρχοντος δ' Ἀθήνησιν Ἑλπίνου Ῥωμαῖοι κατέστησαν ὑπάτους Μάρκον Πόπλιον Λαινάτην καὶ Γναῖον Μαιμίλιον Ἰμπεριῶσον, Ὀλυμπιάς δ' ἦχθη ἕκτη πρὸς ταῖς ἑκατόν, καθ' ἣν ἐνίκα στάδιον Πῶρος Μαλιεύς. ἐπὶ δὲ τούτων κατὰ μὲν τὴν Ἰταλίαν ἡθροίσθη περὶ τὴν Λευκανίαν πλῆθος ἀνθρώπων πανταχόθεν μιγάδων, πλείστων δὲ δούλων δραπετῶν. οὗτοι δὲ τὸ μὲν πρῶτον ληστρικὸν ἐνεστήσαντο βίον καὶ διὰ τὴν ἐν ταῖς ἀγρῶναις καὶ καταδρομαῖς συνήθειαν ἔσχον τριβὴν καὶ μελέτην τῶν κατὰ πόλεμον ἔργων· διὸ καὶ τοῖς πολεμικοῖς ἀγῶσι προτεροῦντες τῶν ἐγχωρίων εἰς αὐξήσιν ἀξιολογώτεραν κατέστησαν. καὶ πρῶτον μὲν Τέριναν πόλιν ἐκπολιορκήσαντες διήρπασαν, ἔπειτα Ἰππώνιον καὶ Θουρίου καὶ πολλὰς ἄλλας χειρωσάμενοι κοινὴν πολιτείαν συνέθεντο καὶ προσηγορεύθησαν Βρεττίοι διὰ τὸ πλείστους εἶναι δούλους· κατὰ γὰρ τὴν τῶν ἐγχωρίων διάλεκτον οἱ δραπεταὶ βρεττίοι προσηγορεύοντο. τὸ μὲν οὖν τῶν Βρεττίων πλῆθος οὕτω συνέστη κατὰ τὴν Ἰταλίαν.

⁷⁵⁹ Cataldi 1992, pp. 66-67, que continúa afirmando que “un tale rituale non può non richiamare quello arcadico dello Zeus Lykaios con la conseguente separazione del ‘novizio’”. El estudioso, que compara el ritual lucano con la *krypteia* espartana, también recuerda la relación entre los lucanos y los lobos (“un popolo che si riconosceva, a torto o a ragione, nel suo animale totemico, il lupo”) y la difusión en el área lucano-enotria del motivo iconográfico de Dolón que se disfrazaba de lobo. Sobre la *krypteia* (para citar algunos trabajos recientes), Couvenhes 2014; Nafissi 2015; Trundle 2016.

⁷⁶⁰ También la ritualidad de los *Hirpi* (relación con *Dis Pater*; *rapto vivere*; caminata sobre carbones ardientes) podría haber tenido originariamente un valor iniciático. Briquel 1980; Vé 2018.

Sin embargo, aparte del aislamiento temporal en la dimensión externa del *ager* (“noviziato nel bosco”), que podría encontrar un indicio flébil pero significativo en la topografía de la carrera, externa (limitadamente a la edad más antigua: antes de las reformas servianas de VI siglo) al *oppidum* (la dialéctica interno-externo es de importancia capital para definir el valor socio-ritual de *Luperci* y *Lupercalia*), si la propuesta de referir los Lupercos a una *Jungmannschaft* iniciática fuera correcta, derivaría, a la luz de la ausencia casi total de elementos iniciáticos en los *Luperci* de época histórica, la consecuencia lógica y necesaria de intentar establecer, abandonando la comparación y concentrando la atención exclusivamente sobre Roma y sobre el devenir de sus prácticas, cuándo y por qué se habría experimentado el cambio semántico radical que habría afectado a *Luperci* y *Lupercalia*, es decir, cuando se habría abandonado la ‘iniciación tribal’⁷⁶¹, fundada en la ‘transformación’ de los jóvenes en lobos-*Luperci*, y cuando, por otra parte, se habría estandarizado el sistema iniciático masculino, que en la época histórica no contempla jóvenes lobos ni el “noviziato nel bosco” sino que resulta construido sobre un *continuum* interrumpido exclusivamente por la ritualización del cambio de *vestis*, por el “grand passage” del abandono de la *toga praetexta* y de la vestición de la *toga virilis*.

DE LOBOS A PRAETEXTATI

En Roma, la marca de la *pueritia* consiste en ser los jóvenes (de ambos sexos) *praetextati*⁷⁶² y, viceversa, la transición de la *pueritia* a la edad adulta se produce exclusivamente con la vestición de la *toga virilis*: no hay rastros de pruebas que superar o evidencias de grupos de iniciandos excluidos del resto de la comunidad.

Si se pudiera establecer cuándo comenzó la práctica de vestir los *pueri* con la *praetexta*, hallaríamos, siendo una prueba clara de algún cambio del ritual que marca el paso a través de la pubertad, un probable *terminus ante quem* útil (y que habría que añadir a la ya mencionada dialéctica interno-externo) para definir y contextualizar la transformación de los *Luperci* de iniciandos a *sodales* sacerdotales⁷⁶³, según un esquema evolutivo, que podríamos definir con los términos de

⁷⁶¹ Para “iniziazione tribale”, Brelich 1969, p. 18, entiende “quel rito di passaggio, dalla struttura tipicamente iniziatica ... mediante il quale l’individuo passa dalla condizione di chi non ha ancora le qualifiche sufficienti per partecipare alle normali attività della società, e, mediante l’esperienza iniziatica, entra nella condizione del normale membro del gruppo sociale”. Sobre el tema y sobre una posible ‘relación’ entre rituales de África e rituales griegos, *vid.* Woronoff 1978; Lévêque 1978; Obelitalia 1982.

⁷⁶² Schol. *ad Pers.* 5.30: *praetexta iuvenalis est vestis, qua usque ad sextum decimum annum pueri utebantur in quo cultu dicit sub disciplina esse*. Ulp. *Dig.* 3.1.1.3 coloca el fin de la *pueritia* a los diecisiete años.

⁷⁶³ *Vid.* Ulf 1982 para las ‘anomalías’ del sacerdocio lupercal: el autor insiste en el valor no sacerdotal de los *Luperci*. Tiene razón al negar el valor sacerdotal originario, pero no advierte la transformación radical de los Lupercos a lo largo del tiempo.

‘transformación conservadora’ (fijación sacerdotal de rituales iniciáticos), también observable en otros contextos, por ejemplo, en Grecia⁷⁶⁴.

Entre las fuentes, que atribuyen unánimemente a la *toga praetexta* (tanto para los magistrados como para los *pueri*) un origen etrusco⁷⁶⁵, según aquella visión por la cual (casi) todos los símbolos de poder y estatus (*insignia*) proceden de la cercana Etruria, Macrobio ofrece cuatro teorías para explicar la introducción y el uso de la *praetexta* en Roma: 1. Importada por Tulo Hostilio después de una victoria sobre los etruscos, Tarquinio Prisco la concedió, junto con la *bullae*, como honor al hijo de catorce años que se había distinguido en una batalla⁷⁶⁶ 2. Tarquinio Prisco, al reorganizar la ciudadanía romana, la atribuyó a los hijos de los patricios, junto con la *bullae*, como un signo distintivo⁷⁶⁷ 3. La *praetexta* fue un honor concedido a un joven que había salvado Roma⁷⁶⁸ 4. La *praetexta* fue atribuida, junto con la *bullae*, por Rómulo al primer hijo nacido después del rapto de las sabinas⁷⁶⁹.

⁷⁶⁴ Burkert 1966.

⁷⁶⁵ Liv. 1.8.3: *Ab Etruscis ... unde toga praetexta sumpta est*; Plin. HN 8.195: *Praetextae apud Etruscos origine invenerunt*; Serv. ad Aen. 3.781; Tert. *De pallio* 1.5. Contrario al origen etrusco de la *praetexta*, Wilson 1924.

⁷⁶⁶ Macrobi. Sat. 1.6.7-10: *Tullus Hostilius, rex Romanorum tertius, debellatis Etruscis sellam curulem lictoresque et togam pictam atque praetextam, quae insignia magistratuum Etruscorum erant, primus ut Romae haberentur instituit. Sed praetextam illo saeculo puerilis non usurpabat aetas: erat enim, ut cetera quae enumeravi, honoris habitus. Sed postea Tarquinius, Demarati exulis Corinthii filius, Priscus quem quidam Lucumonem vocitatum ferunt, rex tertius ab Hostilio, quintus a Romulo, de Sabinis egit triumphum. Quo bello filium suum annos quattuordecim natum, quod hostem manu percusserat, et pro contione laudavit et bulla aurea praetextaque donavit, insigniens puerum ultra annos fortem praemiis virilitatis et honoris. Nam sicut praetexta magistratuum, ita bulla gestamen erat triumphantium, quam in triumpho prae se gerebant inclusis intra eam remediis quae crederent adversus invidiam valentissima. Hinc deductus mos ut praetexta et bulla in usum puerorum nobilium usurparentur ad omen ac vota conciliandae virtutis ei similis cui primis in annis munera ista cesserunt.*

⁷⁶⁷ Macrobi. Sat. 1.6.11-14: *Alii putant eundem Priscum, cum is statum civium sollertia providi principis ordinaret, cultum quoque ingenuorum puerorum inter praecipua duxisse instituisseque ut patricii bulla aurea cum toga cui purpura praetextitur uterentur, dumtaxat illi quorum patres curulem gesserant magistratum. Ceteris autem ut praetexta tantum uterentur indultum, sed usque ad eos quorum parentes equo stipendia iusta meruissent. Libertinis vero nullo iure uti praetextis licebat ac multo minus peregrinis, quibus nulla esset cum Romanis necessitudo. Sed postea libertinorum quoque filiis praetexta concessa est ex causa tali, quam M. Laelius augur refert, qui bello Punico secundo duumviros dicit ex senatus consulto propter multa prodigia libros Sibyllinos adisse et inspectis his nuntiasse in Capitolio supplicandum lectisterniumque ex collata stipe faciendum, ita ut libertinae quoque, quae longa veste uterentur, in eam rem pecuniam subministrarent. Acta igitur obsecratio est pueris ingenuis itemque libertinis, sed et virginibus patrimis matrimisque pronuntiantibus carmen: ex quo concessum ut libertinorum quoque filii, qui ex iusta dumtaxat matrefamilias nati fuissent, togam praetextam et lorum in collo pro bullae decore gestarent.*

⁷⁶⁸ Macrobi. Sat. 1.6.15: *Verrius Flaccus ait cum populus Romanus pestilentia laboraret essetque responsum id accidere quod di despicerentur, anxiam urbem fuisse, quia non intellexeretur oraculum, evenisseque ut Circensium die puer de cenaculo pompam superne despiceret et patri referret quo ordine secreta sacrorum in arca pilenti composita vidisset: qui cum rem gestam senatui nuntiasset, placuisse velari loca ea qua pompa veheretur, atque ita peste sedata puerum, qui ambiguitatem sortis absolverat, togae praetextae usum munus impetravisse.*

⁷⁶⁹ Macrobi. Sat. 1.6.16: *Vetustatis peritissimi referunt in raptu Sabinarum unam mulierem nomine Hersiliam, dum adhaeret filiae, simul raptam: quam cum Romulus Hosto cuidam ex agro Latino, qui in asylum eius confugerat, virtute conspicuo uxorem dedisset, natum ex ea puerum antequam alia ulla Sabinarum partum ederet: eum, quod primus esset in hostico procreatus, Hostum Hostilium a matre vocitatum et eundem a Romulo bulla aurea ac praetextae insignibus honoratum. Is enim cum raptas ad consolandum vocasset, spopondisse fertur se eius infanti quae prima sibi civem Romanum esset enixa inlustre munus daturum.*

Entre las diversas explicaciones ofrecidas, y también en consideración de la frecuente ‘romulización’ de las prácticas y de las instituciones romanas (atribución a la edad de los orígenes de las prácticas e instituciones de la era monárquica tardía), me inclino a creer, como el propio Macrobio, que a Tarquinio Prisco se deba la concesión de la *toga praetexta* (y quizás de la *bullae*) a los *pueri*⁷⁷⁰: es, en efecto, absolutamente verosímil, como ya otros han propuesto, que durante la dinastía etrusca haya ocurrido, de concierto con la reorganización de la ciudadanía (en realidad, es la *urbs Roma* en su totalidad a ser objeto de ‘refundación’ o ‘fundación’), también un cambio en la ritualidad que marca la transición de la infancia a la pubertad y de la pubertad a la edad adulta (la edad propia de los *milites*)⁷⁷¹.

La reorganización (de la ciudadanía y de Roma) continuó y culminó con Servio Tulio: el sexto rey estableció, según el testimonio de Gelio, el límite entre *pueritia* e *iuventas* en la edad de diecisiete años⁷⁷² y estableció, según el testimonio de Dionisio, la oferta de una moneda a *Iuventas* por cada nuevo *togatus*⁷⁷³.

Si el camino interpretativo trazado resultase ser correcto, ya se podría argumentar, adoptando como *terminus post quem non* el *continuum* entre la *toga praetexta* y la *toga virilis*, que la ‘liquidación’ de los Lupercos-iniciandos (un legado de las iniciaciones colectivas de la comunidad

⁷⁷⁰ Sobre la *bullae*, Warden 1983; Haack 2008. Paul. Fest. p. 36 L.: *bullae aureae insigne erat puerorum praetextatorum, quae dependebat eis a pectore, ut significaretur eam aetatem alterius regendam consilio ... vel quia partem corporis bullae contingat, id est pectus, in quo naturale manet consilium*. Pers. 5.30-31: *cum primum pauido custos mihi purpura cessit / bullaque subcinctis Laribus donata pependit*. Ps. Acr. ad Hor. Sat. 1.5.65: *solebant pueri, postquam pueritiam excedebant, dis Laribus bullas suas consecrare, similiter et puellae pupas*. Schol. ad Pers. 5.31: *bullae genus est uestis puerilis, quam solent pueri deposita pueritia diis penatibus dare, uel certe ornamenti genus est, quod ante pubertatem habebant*. Macrobi. Sat. 1.6.9. La *bullae* es dada en donativo por el padre al hijo al nacer. Plaut. Rud. 1171: *bullae aureae est, pater quam dedit mi natali die*.

⁷⁷¹ Martínez-Pinna 1992; Martínez-Pinna 1996.

⁷⁷² Gell. NA 10.28: *Tubero in historiarum primo scripsit Seruium Tullium regem, populi Romani cum illas quinque classes <seniorum et> iuniorum census faciendi gratia institueret, pueros esse existimasse, qui minores essent annis septem decem, atque inde ab anno septimo decimo, quo idoneos iam esse reipublicae arbitraretur, milites scripsisse, eosque ad annum quadragesimum sextum ‘iuniores’ supraque eum annum ‘seniores’ appellasse. Eam rem propterea notavi, ut discrimina, quae fuerint iudicio moribusque maiorum pueritiae, iuventae, senectae, ex ista censione Serui Tulli, prudentissimi regis, noscerentur*.

⁷⁷³ Dion. Hal. Ant. Rom. 4.15: Ὡς δὲ Πείσων Λεύκιος ἐν τῇ πρώτῃ τῶν ἐνιαυσίων ἀναγραφῶν ἱστορεῖ, βουλόμενος καὶ τῶν ἐν ᾧσται διατριβόντων τὸ πλῆθος εἰδέναι, τῶν τε γεννωμένων καὶ τῶν ἀπογινομένων καὶ τῶν εἰς ἄνδρας ἐγγραφομένων, ἔταξεν ὅσον ἔδει νόμισμα καταφέρειν ὑπὲρ ἐκάστου τοῦ προσήκοντος, εἰς μὲν τὸν τῆς Εἰλειθυίας θησαυρόν, ἣν Ῥωμαῖοι καλοῦσιν Ἥραν φωσφόρον, ὑπὲρ τῶν γεννωμένων· εἰς δὲ τὸν τῆς Ἀφροδίτης τῆς ἐν ἄλσει καθιδρυμένης, ἣν προσαγορεύουσι Λιβιτίνην, ὑπὲρ τῶν ἀπογινομένων· εἰς δὲ τὸν τῆς Νεότητος, ὑπὲρ τῶν εἰς ἄνδρας ἀρχομένων συντελεῖν· ἐξ ᾧν ἡμελλε διαγνώσεσθαι καθ’ ἑκάστον ἐνιαυτόν, ὅσοι τε οἱ σύμπαντες ἦσαν καὶ τίνες ἐξ αὐτῶν τὴν στρατεύσιμον ἡλικίαν εἶχον. No sin interés también August. De civ. D. 4.1.1: *ipse dea iuventas, quae post praetextam excipiat iuvenalis aetatis exordia*. Liv. 22.57.9; 25.5.8, confirma el reclutamiento de los jóvenes a los diecisiete años. En Plut. Cat. Mai. 1, Catón sirve por primera vez como militar durante la guerra anibálica cuando tenía diecisiete años. En Plut. C. Grac. 5 se recuerda una ley de Cayo Sempronio Graco que prohibía el ingreso en el ejército antes de los diecisiete años. Acertado Marquardt 1886, p. 132, cuando escribe que “dass die Anlegung der toga virilis ursprünglich ebenso die Befähigung zum Militärdienst und die politische Selbständigkeit, wie die privatrechtliche Handlungsfähigkeit zur Folge gehabt habe, und demnach nicht eher als nach vollendetem 17. Jahre üblich gewesen sei”. También Eyben 1982, p. 268: “La *toga virilis* ayant dans la Rome des premiers temps une importance considérable, il était normal que le jeune homme ne l’obtint que lorsqu’on le jugeait réellement capable de jouer le rôle de citoyen”.

palatina) se sitúa alrededor del 600 a.C. o poco después⁷⁷⁴, datación que confirma aquella obtenida por el análisis topográfico.

Se puede ir más lejos: habiendo comprobado que los *Lupercalia* de febrero ratificaban ritualmente la entrada de nuevos miembros en un grupo que, con toda probabilidad y por la comparación con grupos similares distribuidos en todo el panorama indoeuropeo (y no indoeuropeo), acompaña a los jóvenes hasta la edad adulta, es decir, hasta la reintegración como hombres (aptos para la guerra y el matrimonio), podemos ahora intentar conjeturar los límites de entrada y salida de aquella que parece ser a todos los efectos una clase de edad.

Al abordar el tema de la prohibición augustea concerniente a los *inberbes* y aquel del término *μειράκιον* utilizado por Plutarco para indicar a los dos jóvenes iniciados en la confraternidad⁷⁷⁵, me he limitado a llamar la atención sobre la *pubertas* como factor discriminatorio para la admisión a la *sodalitas*.

Suponiendo que la edad serviana de vestición de la *toga virilis* y de acceso al ejército correspondiera, al menos indicativamente, con un límite de edad ya anteriormente establecido, podríamos suponer que la salida de la *Jungmannschaft* tendiera a coincidir (muy) aproximadamente con aquella que era, en el período en el que he propuesto situar el cambio de significado de los Lupercos (primera mitad del siglo VI), la edad establecida (o que las fuentes consideran establecida) para la adquisición de la *toga virilis*⁷⁷⁶.

El límite del *puer* che *generare potest*⁷⁷⁷ y aquello del *iuvenis* habilitado para el *arma ferre*, si la hipótesis fuera acertada, constituirían indicativamente los límites temporales de la clase de edad a la que pertenecían los Lupercos iniciados del Palatino, adolescentes aproximadamente entre los 14-16 y los 17-20 años, ya encaminados a la madurez sexual (*pubes* como *puer* que *generare potest*) pero aún no hombres hechos⁷⁷⁸, que, como en muchas sociedades de interés etnológico, son

⁷⁷⁴ Sin embargo, no se puede excluir que ya fuera un fósil palatino antes del 600 a.C.

⁷⁷⁵ Suet. *Aug.* 31.4; Plut. *Rom.* 21.4-6.

⁷⁷⁶ En la Roma tardo republicana e imperial, la edad de vestición de la *toga virilis* es variable, siendo decretada por el padre según diversos criterios: de doce a diecinueve años. El futuro Augusto, como atestiguado por Suet. *Aug.* 8.1, asumió la *toga* en el 48 a.C. a la edad de quince años. Vid. Fayer 2005a.

⁷⁷⁷ Indicativamente entre catorce y dieciséis años. Paul. Fest. p. 297 L.: *Pubes puer, qui iam generare potest. Is incipit esse ab annis quattuordecim; femina viripotens a duodecim.* Isid. *Etym.* 11.2.13: *Puberes a pube, id est a pudenda corporis, nuncupati, quod haec loca tunc primum lanuginem ducunt. Quidam autem ex annis pubertatem existimant, id est eum puberem esse qui quattuordecim annos expleverit.* Censorinus, *DN* 15.2, citando a Varrón y su división de la vida humana en cinco períodos: *Itaque primo gradu usque annum XV pueros dictos, quod sint puri, id est impubes.* Sobre la terminología de las fases de la vida, Néraudau 1979; Balbo 1997.

⁷⁷⁸ El término *pubes* ha experimentado una importante evolución a lo largo del tiempo: en el período arcaico denotaba los adultos, quienes lo son, en la perspectiva de la reforma serviana, a partir de la vestición de la *toga virilis*. La única distinción que se encuentra en las XII Tablas es aquella entre *puberi* e *impueres*, una diferenciación que obviamente debe corresponder a la que separa adultos y no adultos, *praetextati* y *togati*. Sobre el valor militar de la *pubes*, Gagé 1958; Gagé 1970a; Gagé 1970b.

introducidos, después de la separación de las mujeres y de los niños más pequeños y después de un período de marginalidad⁷⁷⁹, en la sociedad de los hombres⁷⁸⁰.

Teniendo en cuenta que las *nuditas* de los *Luperci* está claramente en contraste antitético con la condición del *togatus*, se puede suponer que la condición del *Lupercus nudus* terminara cuando el joven se convertía a todos los efectos en *vir*, *togatus*⁷⁸¹ (por lo tanto, la *toga* es *virilis*) y *civis*, hombre y ciudadano integrado en la comunidad (*civitas*) y en el grupo familiar (*gens*)⁷⁸².

Si con la reforma serviana los jóvenes se convierten en *togati*, *vir* y *milites* a los diecisiete años (los diecisiete años, incluso durante el período republicano, constituyen el límite de edad para llevar a cabo el servicio militar), Rómulo fundó Roma a los dieciocho años y los miembros de los grupos de jóvenes que participan en el *ver sacrum*, ya *in adultam aetatem*, tienen alrededor de veinte años⁷⁸³.

⁷⁷⁹ Un periodo de transición entre la vestición de la *toga* y el ingreso en el ejército es representado por el *tirocinium*. Con *tirocinium* se entiende el período, de duración variable pero a menudo limitado al año, que sigue inmediatamente a la vestición de la *toga*: es, como *tirocinium fori* y *tirocinium militiae*, un tiempo en el que el joven se dedica a la práctica política y militar. Val. Max. 5.4.2; Suet. Aug. 26.3, Tib. 54.1. Isid. Etym. 9.3.36-37 coloca el comienzo del *tirocinium* a los dieciséis años: *Tirones dicuntur fortes pueri, qui ad militiam delegantur atque armis gerendis habiles existunt [...]* Unde et tirones dicti quique antequam sacramento probati sint, milites non sunt. Romanae, autem militiae mos fuit puberes primos exercere armis. Nam sexto decimo anno tirones militabant, quo etiam solo sub custodibus agebant. Sobre el *tirocinium*, Cic. Cael. 5.11: *Nobis olim quidem annus erat unus ad cohibendum brachium toga constitutus, et ut exercitatione ludoque campestri tunicati uteremur, eademque erat si statim stipendia coeperamus, castrensis ratio ac militaris*. Sobre el detalle de la *tunica* y del brazo colocado por debajo de la *toga* como signos de *pudicitia*, Néraudau 1979, p. 113. Sobre *tirones* y *tirocinium*, Néraudau 1979, pp. 111-114; Cordier 2005, pp. 106-107.

⁷⁸⁰ Siguen siendo válidas las reflexiones y las comparaciones etnológicas propuestas por Eliade 1959; Brelich 1959-1960.

⁷⁸¹ Paul. Fest. p. 506 L.: *Vesticeps puer qui iam vestitus est pubertate, econtra investis, qui necdum pubertate vestitus est*. Aunque *vestitus est pubertate* se refiera literalmente a los signos externos y corporales de la pubertad, en la glosa se ha visto una referencia a la *vestis* del joven que llega a la pubertad. Así Maurin 1975; Néraudau 1979; Tafaro 1988. Néraudau 1979, p. 147: “le jeune homme à peine revêtu de la toge est *vesticeps*, l’homme enfin est *togatus*”. Sobre *investis* como equivalente a *sine barba*, Nonius (p. 45: ‘*investes*’ dicuntur impuberes, quibus ... nulla corporis pars pilat) y Placidus (p. 58 D: ‘*investem*’ impuberem, sine barba).

⁷⁸² Acompañado en el *forum* (*deductio in forum*), el joven era registrado en las listas de ciudadanos. App. B Civ. 4.30; Cass. Dio 55.42; 56.29. En esta ocasión obtenía oficialmente los *tria nomina*. Lib. de praen. 3: *Pueris non prius quam togam virilem sumerent praenomina imponi moris fuisse Scaevola auctor est*. Sobre los *tria nomina*, Néraudau 1979, pp. 157-158.

⁷⁸³ Fest. p. 519 L.: *Ver sacrum vovendi mos fuit Italis. Magnis enim periculis adducti vovebant, quaecumque proximo vere nata essent apud se animalia immolatueros. Sed quum crudele videretur pueros ac puellas innocentes interficere, perductos in adultam aetatem velabant atque ita extra fines suos exigebant*. Los participantes en el *ver sacrum* tenían alrededor de veinte años como se deduce claramente de Fest. p. 150 L.: *Mamertini appel<lati sunt ha>c de causa, cum † de † toto Samnio grauis incidisset pestilentia Sthenius Mettius eius gentis princeps, convocata civium suorum contione, exposuit se vidisse in quiete praecipientem Apollinem, ut si vellent eo malo liberari, ver sacrum voverent, id est, quaecumque vere proximo nata essent, immolatueros sibi; quo facto levatis post annum vicensimum deinde eiusdem generis incessit pestilentia. Rursum itaque consultus Apollo respondit, non esse persolutum ab his votum, quod homines immolati non essent: quos si expulissent, certe fore ut ea clade liberarentur*. Para una lectura comparativa de los fenómenos de desplazamiento de los jóvenes para ocupar nuevos territorios, como motor de expansión y conquista militar de los pueblos indoeuropeos, vid. Sargent 2003. En p. 16 resume así las características de los jóvenes pertenecientes a estos grupos: “Ces exemples, pris dans quelques sociétés indo-européennes, montrent des points communs: très grande force requise de la part des impétrants, rapidité, résistance à la douleur, absence de peur, rêve d’invulnérabilité, fureur guerrière, et en quelque sorte double régime initiatique, car les jeunes gens doivent d’abord remplir de pénibles épreuves pour entrer dans le groupe des guerriers, puis, pour ceux qui ont réussi, ce séjour dans le groupe d’élus constitue à lui seul une période de transition pour les faire parvenir au statut de guerriers adultes. Le chef, adulte, souvent le roi lui-même,

ULTERIORES HIPÓTESIS ... O ULTERIORES CONFIRMACIONES

La imagen de los *Luperci*, así elaborada, encuentra, al menos en la definición de los tiempos que marcan la iniciación, un paralelo perfecto en la práctica de antropopóiesis difundida entre los lucanos. Las dos prácticas, la romana y la lucana, parecen anudarse al menos en el momento en que inicia la marginalidad, *ab initio pubertatis*: si esto es cierto, el detalle de la desnudez de los Lupercos, en el que tanto se ha insistido, puede verse finalmente desde otra perspectiva y obtener una confirmación sustancial⁷⁸⁴.

Siendo los *Lupercalia* la iniciación al grupo de los nuevos miembros, y siendo estos últimos los que habían entrado en la fase de la pubertad, la desnudez también podía tener originalmente el significado de *inspectio corporis*, de verificación pública (como múltiples casos de interés etnológico enseñan) del logro del *generare posse* de los nuevos adeptos (etimología o paretimología, para los antiguos *puberes a pube*)⁷⁸⁵: el falo es también un elemento central del culto de *Liber*, el dios que preside el paso a la pubertad⁷⁸⁶.

En este cuadro también se podría insertar el componente gentilicio de los *Luperci* y explicarlo a la luz de la necesidad de la figura del educador (encarnado para los jóvenes lucanos por los pastores brucios): ¿los *Luperci* son quizás *Quintiliani* porque en los miembros de la *gens Quintilia* deben ser reconocidos los iniciadores, es decir, porque la *gens* estaba de alguna manera vinculada al proceso iniciático?⁷⁸⁷

est leur maître, à la fois maître d'initiation et "employeur" lorsqu'il s'agit pour eux de le protéger. C'est aussi ce maître, ce chef, qui est celui qui entraîne les jeunes du *Männerbund* dans des expéditions militaires plus ou moins lointaines".

⁷⁸⁴ McCone 2002 sobre la desnudez como característica del *Männerbund*.

⁷⁸⁵ Eyben 1972; Lelis – Percy – Verstraete 2003, pp. III-IV: los signos físicos de la pubertad masculina se identifican sobretudo en el aumento del tamaño del pene y del escroto, en el crecimiento del vello púbico y en las erecciones espontáneas. Un caso de *inspectio corporis* está documentado por Quintiliano (*decl. min.* 279.11): *Postea nudari filium atque in conspectu iudicum constitui coegisset atque interrogaret, an ille maritus esset, qui fieri pater non posset*. El presentado por Quintiliano es un caso no ordinario, ya que generalmente la *inspectio corporis* ocurría dentro de las paredes domésticas, y no pocas veces de forma casual, como recuerda Agustín (*Conf.* 2.3): *'Quin immo ubi me ille pater in balneis vidit pubescentem et inquieta indutum adulescentia, quasi iam ex hoc in nepotes gestiret, gaudens matri indicavit ...'*.

⁷⁸⁶ August. *De civ. D.* 7.21: *In Italiae compitis quaedam dicit sacra Liberi celebrata cum tanta licentia turpitudinis, ut in eius honorem pudenda virilia colerentur, non saltem aliquantum verecundiore secreto, sed in propatulo exultante nequitia. Nam hoc turpe membrum per Liberi dies festos cum honore magno plostellis impositum prius rure in compitis et usque in urbem postea vectabatur. In oppido autem Lavinio unus Libero totus mensis tribuebatur, cuius diebus omnes verbis flagitiosissimis uteretur, donec illud membrum per forum transvectum esset atque in loco suo quiesceret. Cui membro in honesto matrem familias honestissimam palam coronam necesse erat imponere. Sic videlicet Liber deus placandus fuerat pro eventibus seminum, sic ab agris fasciatio repellenda, ut matrona facere cogeretur in publico, quod nec meretrix, si matronae spectarent, permitti debuit in theatro.*

⁷⁸⁷ Es una sugerencia que, si bien expuesta como simple pregunta sin respuesta, considero altamente plausible en virtud de la necesidad de encontrar, dada la lectura iniciática de los *Luperci*, un equipo de guías, educadores o expertos en los procesos de iniciación. Jeanmaire 1939 ha insistido mucho en la existencia en las sociedades primitivas y guerreras de grupos o castas especializados en la iniciación de los jóvenes: en Grecia los Curetes serían el prototipo mítico de tales grupos. Las iniciaciones practicadas en la era histórica en Creta y Esparta ya se enmarcaban, por el contrario, dentro de las instituciones estatales. *Vid.* Brelich 1959-1960; Brelich 1969. Heródoto (1.73) menciona, refiriéndose a los Medes, un sistema iniciático no muy diferente al de los lucanos: Ciáxares había confiado los jóvenes a los pastores nómadas escitas.

Y podríamos, por fin, otorgar a la flagelación un ulterior valor sumable a los anteriormente presentados: ¿el golpear indiscriminadamente a todos los que se cruzaban en el camino de los Lupercos, además obviamente de las finalidades purificadoras y estimulantes, no es quizás también una acción distintiva que separa netamente los iniciandos del resto de la comunidad?

También otros aspectos de la ritualidad de febrero adquieren desde esta perspectiva un significado más claro: la coincidencia entre la pubertad como *generare posse* y la llegada de la primavera y del Favonio, fecundante y fecundo como los *puberes*; la desnudez completa en medio de la rigidez invernal⁷⁸⁸; el sacrificio del macho cabrío, el animal que representa y con el que se identifica la pubertad; el uso de un lenguaje ‘irreverente’ (marca de liminaridad e inversión, iniciática o no)⁷⁸⁹, etc.

Especialmente la simbología del macho cabrío puede representar una sólida confirmación de la teoría iniciática: el macho cabrío es el animal de *Liber (hostia Liberi propria)*⁷⁹⁰, la divinidad que preside los *Liberalia*, *dies* de la vestición de la *toga virilis* y del abandono de la *pueritia*.

El macho cabrío, si bien interpretado por los antiguos como un enemigo de *Liber* y, por lo tanto, objeto de un sacrificio *per contrarietatem*, es más bien uno de los símbolos principales de la pubertad: el joven que ingresa en la pubertad es definido, no casualmente, *hirquitallus*, ya que presenta características parecidas a aquéllas que son atribuidas al *caper* (desde la voz y el olor hasta el ímpetu de los deseos sexuales), y *hircire* o *irquitallire* son sinónimos de *barbescere* e *pubescere*⁷⁹¹.

⁷⁸⁸ Sobre la relación entre antropopóiesis y exposición a los rigores del clima, *vid.* recientemente para el caso espartano Nafissi 2018. En p. 163: “La sopportazione delle avverse condizioni climatiche, e in particolare del freddo, o anche del calore del fuoco, costituisce in effetti in moltissime culture un’esperienza importante nell’arduo processo del ‘farsi uomini’”. En este sentido, también podría explicarse la caminata sobre los carbones ardientes de los *Hirpi Sorani*, como una reinterpretación en clave pan-étnica de un originario rito iniciático juvenil.

⁷⁸⁹ Nic. Dam. FGrH 90 F130.71 adopta el verbo κατακερτομέω para indicar la acción verbal de los *Luperci*; Val. Max. 2.2.9 define a los Lupercos como *iocantes*. No creo que se haya notado la coincidencia con la información, transmitida por Paul. Fest. p. 103 L., que atestigua el uso de un lenguaje similar durante los *Liberalia*. El escarnio ritual (*ritual mockery*) tiene un valor polisémico (característico de la liminaridad, de la inversión, de las ceremonias de fertilidad, etc.): también se encuentra en relación con las *Nonae Caprotinae*, con las celebraciones en honor de *Anna Perenna* (para una descripción de la fiesta, Ov. *Fast.* 3.675-697), durante los matrimonios (Catull. *Carm.* 61.119-149), el triunfo (Plin. *HN* 28.39) y las fiestas de la cosecha (Hor. *Epist.* 2.1.145-146).

⁷⁹⁰ Serv. *ad Aen.* 8.343. Serv. *ad G.* 2.380: *Victimae numinibus aut per similitudinem aut per contrarietatem immolantur: per similitudinem, ut nigrum pecus Plutoni; per contrarietatem, ut porca, quae obest frugibus, Cereri, ut caper, qui obest vitibus, Libero, item capra Aesculapio, qui est deus salutis, cum capra numquam sine febre sit.* Serv. *ad Aen.* 3.118: *MERITOS unique aptos; ratio enim victimarum fit pro qualitate numinum: nam aut haec immolantur quae obsunt eorum muneribus, ut porcus Cereri, quia obest frugibus, hircus Libero, quia vitibus nocet: aut certe ad similitudinem, ut inferis nigras pecudes, superis albas immolent, item tempestati atras, candidas serenitati.* Varro, *Rust.* 1.2.19: *sic factum ut Libero patri, repertori vitis, <h>irci immolarentur, proinde ut capite darent poenas.* Sobre el culto de *Liber*, Semioli 2005. El teónimo *Liber* está construido en la raíz indoeuropea *leudh-, con un significado (crecer, agrandar) aplicable a toda la naturaleza, tanto humana como vegetal. Sobre la etimología, Benveniste 1936.

⁷⁹¹ Paul. Fest. p. 90 L.: *hirquitalli pueri primum ad virilitatem accedentes, a libidine scilicet hircorum dicti.* Paul. Fest. p. 93 L.: *irquitallus puer, qui primum virilitatem suam experitur.* Censorinus, *DN* 14: *tamen in secunda hebdomade vel incipiente tertia vocem crassiolem et inaequabilem fieri, quod Aristoteles appellat tragizin, antiqui nostri irquitallire, et ipsos inde putant irquitillos appellari, quod tu corpus ircum olere incipiat.* El equivalente griego es τραγίζειν, tal como muestra Arist. *Gen. an.* V, 7, 787 b 29 - 788 a 1. La barba y el macho cabrío aparecen juntos en Mart. *Epigr.* 11.22: *Mollia quod nivei duro teris ore Galaesi / basia, quod nudo cum Ganymede iaces, / – quis negat? – hoc nimiumst. Sed sit satis;*

Semejante caprinidad de los *Luperci-lupi* nos permite, una vez integrada en las coordenadas exegéticas que he propuesto, superar definitivamente el gran problema (¿*lupi* o *capri*?): los Lupercos, como ya se ha señalado, son socialmente lobos y biológicamente machos cabríos.

HACIA UNA CONTEXTUALIZACIÓN

Semejante sistema de desarrollo del hombre (antropopóiesis)⁷⁹² estructurado en torno a la separación iniciática de los miembros de una clase de edad (*Buschzeit*), un aislamiento y una marginalidad que se traducen en la topografía, en la estética y también en el golpear a los ‘otros’ (‘otros’ entendidos como los diferentes con respecto a los iniciandos), se abandona definitivamente (para ser refuncionalizado) no más tarde del último siglo monárquico, dejando pero (como en Grecia) aquellas huellas (ora flébiles, ora más marcadas) que, aunque en filigrana, permiten entreverlo.

Los cambios del siglo VI a.C., en línea con lo que se ha argumentado repetidamente, deben incluirse, para ser plenamente comprendidos, en aquel proceso de centralización política, que también es centralización religiosa, con una reorganización en sentido cívico del espacio y del tiempo (un *pomerium* y un nuevo calendario)⁷⁹³, que culmina precisamente en la última fase de la monarquía, el momento en que la fragmentación interna (política, social, religiosa y territorial) se resuelve definitivamente (como resultado final de un largo proceso) en una unidad completa (política, social, religiosa y territorial) que no elimina lo ‘viejo’ sino que lo armoniza, modificado (reinterpretado, resemantizado), en lo ‘nuevo’: la antigua práctica iniciática del Palatino se incorpora, defuncionalizada (como antropopóiesis) y al mismo tiempo parcialmente renovada en la forma y en la sustancia, en la nueva realidad urbana; los *Lupercalia* dejan de ser la ceremonia de introducción de nuevos miembros en la *Jungmannschaft* iniciática de los *Luperci* y se convierten en la purificación de la ciudad ejecutada por una cofradía sacerdotal; los *Luperci* ya no son iniciandos-lobos sino miembros de una *sodalitas* sacerdotal que ahora verosímilmente acoge a un segundo grupo y ya no es relegada fuera del espacio comunitario (en el espacio de la liminaridad) sino que se mueve y actúa en el corazón espacial de la nueva *Urbs Roma*.

Para concluir, podríamos, parafraseando e invirtiendo una frase famosa de *Il Gattopardo* (“Se vogliamo che tutto rimanga come è, bisogna che tutto cambi”), afirmar que *affinché tutto cambi, è necessario che tutto rimanga, per quanto possibile, come è*.

inguina saltem / parce fututrici sollicitare manu. / Levibus in pueris plus haec quam mentula peccat / et faciunt digiti praecipitantque virum: / inde tragus celeresque pili mirandaque matri / barba nec in clara balnea luce placent. / Divisit natura marem: pars una puellis, / una viris genita est. Utere parte tua.

⁷⁹² En los últimos años, la investigación antropológica ha reemplazado las categorías de ‘rito de iniciación’ y ‘rito de paso’ con categorías alternativas: ‘rito de institución’, ‘rito cívico’, ‘rito de socialización’, ‘antropopóiesis’, ‘life-crisis ritual’, ‘status-conferring rite’, ‘rituals of coming of age’, etc. *Vid.* Franchi 2011; Franchi 2011b.

⁷⁹³ Sobre la datación del calendario, Coarelli 2010.

GEMELOS EN EL *LUPERCAL*.

GEMELOS EN ROMA

Dos tradiciones legendarias están asociadas con los *Lupercalia*, una protagonizada por Evandro y Pan⁷⁹⁴, que ya se ha tratado y fechado en el siglo IV a.C., la otra por Rómulo y Remo.

El objetivo de este último capítulo será contextualizar cronológica e históricamente la presencia de los gemelos en el *Lupercal*, una relación considerada en literatura como ‘romulea’ (del siglo VIII)⁷⁹⁵ o como una creación artificial de la era republicana media o tardía⁷⁹⁶.

Para llegar a una datación ‘precisa’ (en el sentido de coherente con un modelo interpretativo sólido) y para comprender los motivos del establecimiento de la relación de los gemelos con el *Lupercal*, es necesario emprender un camino que no se limite al estudio de las fuentes que atribuyen directamente la fundación de los *Lupercalia* a los gemelos (o que simplemente introduzcan algún episodio de la adolescencia de los gemelos en el contexto de la celebración de *Lupercalia* ya existentes): es necesario penetrar en las profundidades del gran problema de la elaboración de la leyenda de fundación.

Solo a través de una contextualización previa de la saga fundacional será posible formular una hipótesis que permita explicar los tiempos, los modos y las finalidades de la presencia de Rómulo y Remo en una cueva que a lo largo de los siglos se ha transformado de centro de la ritualidad iniciática de los *puberes* en santuario de Pan.

En la primera parte, se analizarán rápidamente las fuentes literarias que expresan la unión *Lupercal*-gemelos; en las siguientes secciones, se examinará el problema de la leyenda fundacional, abordado desde diferentes ángulos (considerando el nombre *Romulus*, la figura de *Acca Larentia*, la ‘consistencia’ espacial del topónimo *Roma*, etc.).

Al final de un camino analítico, aparentemente ‘desordenado’ (por ser multidireccional), quedará establecida la contemporaneidad sustancial entre la elaboración (al menos en sus aspectos esenciales) de la saga fundacional⁷⁹⁷ y su anclaje topográfico e ideológico al *Lupercal*, ‘solo’ uno de

⁷⁹⁴ Schol. ad Plat. *Phaedr.* 244b, Ruhnke p. 61; Liv. 1.5.1-2; Dion. Hal. *Ant. Rom.* 1.32.3-5; Plut. *Rom.* 21.4-5; Ov. *Fast.* 2.285-287, 291-292, 298-302, 423-424.

⁷⁹⁵ Vé 2016. También Carandini 1997-2003; Carandini 2006a.

⁷⁹⁶ Marchetti 2002, p. 82: “intégration tardive des *Lupercalia* à la ‘vulgate’”.

⁷⁹⁷ Sobre la elaboración progresiva de la figura y de las gestas de Rómulo, fundamental Poucet (al menos, Poucet 1981-1982; Poucet 1985; Poucet 2000).

los resultados de aquel imponente proceso de transformación que conducirá a la construcción de una nueva Roma, la ciudad que, marcada por grandiosas alteraciones, formales y sustanciales, será, adoptando la famosa expresión de Pasquali, “la grande Roma dei Tarquini”.

LAS FUENTES

Con respecto a la relación gemelos-*Lupercalia*, las fuentes no presentan una versión unívoca, constatación que de por sí indica una relación no rígidamente establecida, ‘líquida’ y abierta a modificaciones.

Siguiendo los testimonios literarios, que atribuyen la fundación de los *Lupercalia* a Evandro (ya en Eratóstenes)⁷⁹⁸, a los gemelos o a ambos (con aquel enriquecimiento ritual progresivo que atribuye la flagelación y la *nuditas* a Rómulo), es posible construir un cuadro variado pero sustancialmente claro, con cuatro versiones en las que los gemelos interactúan con los *Lupercalia*. Respetando la cronología de los autores, a pesar de la alta probabilidad de que nuestra información sea incompleta, se observa el siguiente esquema: 1. Rómulo y Remo sufren el robo del ganado: la inmediata carrera para recuperarlo constituye el *aition* de la fiesta (creada *ex novo*); 2. Los gemelos instituyen la fiesta (creada *ex novo*) por la alegría de haber obtenido el permiso para fundar Roma; 3. Remo es capturado por los pastores albanos durante la celebración de la fiesta (ya instaurada por Evandro); 4. Los gemelos padecen el hurto del ganado durante la celebración de la fiesta (ya fundada por Evandro).

La primera mención de los *Lupercalia* en la vida de los gemelos es ofrecida por Acilio (en Plutarco)⁷⁹⁹: la sustracción del ganado, un elemento ‘canónico’ de las sagas de los héroes-fundadores (numerosos ejemplos: del robo de los bueyes de Hércules por Caco al episodio protagonizado por Hermes y Apolo), representa la ocasión para pedir ayuda a Fauno y crear, recuperado lo sustraído, la ceremonia.

Esta versión es la primera que pretende, elaborando una etiología particular, atribuir la fundación de la fiesta a los gemelos, y también es la primera que atribuye un rol central a Fauno (unos años antes, en el 193 a.C., se había inaugurado el templo del dios, cuyo *dies natalis* –13 de febrero– era temporalmente próximo pero no coincidente con los *Lupercalia*).

⁷⁹⁸ Schol. ad Plat. *Phaedr.* 244b, Ruhnke p. 61.

⁷⁹⁹ Plut. *Rom.* 21.9: Γάιος δ' Ἀκίλιος ἱστορεῖ πρὸ τῆς κτίσεως τὰ θρέμματα τῶν περὶ τὸν Ῥωμόλον ἀφανῆ γενέσθαι τοὺς δὲ τῷ Φαύνῳ προσευξαμένους ἐκδραμεῖν γυμνοὺς ἐπὶ τὴν ζήτησιν, ὅπως ὑπὸ τοῦ ἰδρωτός μὴ ἐνοχλοῖντο· καὶ διὰ τοῦτο γυμνοὺς περιτρέχειν τοὺς Λουπέρκους. Analizando las palabras utilizadas por Plutarco, Marchetti 2002, p. 90, argumenta que los *Lupercalia* en su versión literaria “ne concernaient probablement que le seul Romulus” (Remo se habría agregado secundariamente). El estudioso debe basarse, aunque no lo diga explícitamente, en τῶν περὶ τὸν Ῥωμόλον: la misma expresión es usada unas pocas líneas antes con respecto a la versión de Butas, que con absoluta certeza también incluía a Remo como su protagonista. La hipótesis de la integración tardía de Remo es infundada.

Como evolución de la versión de Acilio, debe ser entendida, cuarta de mi esquema, aquella indicada por Ovidio y también presente en Servio Danielino (y, según la hipótesis planteada anteriormente, en Livio)⁸⁰⁰, en la cual, sin embargo, el robo del ganado conoce una contextualización temporal dentro de la celebración de los rituales en honor de Pan-Fauno, *Lupercalia* o proto-*Lupercalia* que, instituidos por Evandro antes de la fundación de Roma, aún carecen de las características rituales más peculiares (por ejemplo, del *februum*, *res sine qua non* de la *februatio*): si para Ovidio a la repentina carrera para recuperar los animales se debe la desnudez (como en Acilio)⁸⁰¹, para Servio Danielino del *currere* también depende la ritualidad de la flagelación, repetición de los golpes (*caesisque obviis pecus recuperasse*) evidentemente asustados a los *latrones*⁸⁰². La etiología de Acilio se fusiona aquí con la que atribuye los *Lupercalia* a la presencia arcádica en Italia.

La segunda versión presenta, como la primera, la fundación directa de la celebración por parte de los gemelos, sin la intervención previa de los Arcadios. Es transmitida por Butas, Valerio Máximo y el autor del *OGR*⁸⁰³: Rómulo y Remo habrían instituido los *Lupercalia* como una ceremonia de júbilo (los gemelos corren μετὰ χαρᾶς, *ludibundi* y *laetitia exultantes*) que (re)celebra, repetición ritual del alegre viaje de Alba al Palatino, la inminente fundación de Roma⁸⁰⁴.

En la tercera versión, transmitida por Elio Tuberón (en Dionisio) y Livio⁸⁰⁵, los *Lupercalia* se insertan en el contexto del famoso episodio de la captura de Remo por los pastores del perverso Amulio (según otro motivo ‘canónico’ que recuerda las vicisitudes de los hermanos Vibenna)⁸⁰⁶, quienes habrían aprovechado de la celebración para lanzar el ataque.

⁸⁰⁰ Liv. 1.5.3. Livio, como Ovidio, podría haber vinculado la flagelación al episodio de *sterilitas* de las sabinas.

⁸⁰¹ Ovidio presenta cuatro posibles razones para explicar la desnudez. Las otras 3: desnudez de Pan (2.285-288); estilo de vida pobre y salvaje de los Arcadios (2.289-302); desaventuras amorosas de Fauno en el contexto del episodio Hércules-Ónfale (2.303-357).

⁸⁰² Para Porte 1984, p. 291, la fuente de Servio sería Ovidio, pero la diferencia con respecto a la flagelación no me parece un detalle secundario.

⁸⁰³ Val. Max. 2.2.9: *Lupercalium enim mos a Romulo et Remo inchoatus est tunc, cum laetitia exultantes, quod his avus Numitor rex Albanorum eo loco, ubi educati erant, urbem condere permiserat sub monte Palatino*; Butas, en Plut. *Rom.* 21.8-9; *OGR* 22.1.

⁸⁰⁴ Esta versión podría ser la reinterpretación en contexto romano del *aition* ateniense, que motiva la introducción de las celebraciones en honor de Pan después de la victoria de Maratón. Interesante también la propuesta de Zecchini 2001, p. 18: “L’affermazione che la corsa rituale dei Lupercalia rievocava la fuga dei gemelli da Alba è presente, a quel che ne sappiamo, per la prima volta in Butas, un autore contemporaneo al dittatore, e sarebbe allora suggestivo mettere in rapporto la nascita di questa versione con le esigenze della propaganda gentilizia di Cesare, così sensibile ed orgoglioso della sua asserita discendenza da Iulo, fondatore appunto di Alba Longa, da cui proveniva a sua volta il fondatore di Roma Romolo”.

⁸⁰⁵ Dion. Hal. *Ant. Rom.* 1.80.1-2; Liv. 1.5.3.

⁸⁰⁶ Sobre los Vibenna, con bibliografía previa, Neel 2017.

Al presentar el acontecimiento de la captura de Remo, Dionisio de Halicarnaso recuerda, antes de aquella de Tuberón, la tradición elaborada o, mejor, codificada por Fabio Píctor (y Diocles)⁸⁰⁷ y aceptada por Cincio, Catón y Calpurnio Pisón (y muchos otros: τῶν ἄλλων συγγραφέων οἱ πλείους), en la cual la emboscada de la que Remo es víctima no guarda relación con los *Lupercalia* (Rómulo se encuentra lejos del Palatino, en *Caenina*).

Dionisio cita a Elio Tuberón evidentemente en tanto que creador de una versión alternativa, que Livio retoma más tarde, pero con algunas modificaciones: en Tuberón solo Remo se enfrenta a los enviados de Amulio (los grupos corren a cierta distancia el uno del otro y la banda de Remo es la primera); en Livio, ambos hermanos son víctimas de la emboscada, pero *Romulus vi se defendisset*⁸⁰⁸.

De este rápido examen se desprende que, de acuerdo con los datos disponibles, Acilio fue el primero en atribuir a los gemelos la fundación de los *Lupercalia* (y, dato no secundario, por primero habría insertado a Fauno). La institución de los *Lupercalia*, integrada en el episodio del robo del ganado (tal vez ya conocido por Ennio)⁸⁰⁹, se enmarca en la fase juvenil de la vida de los gemelos, cuando, en el universo de la *Wildnis*, se dedican como pastores-ladrones a perpetrar y sufrir robos (en Livio los *latrones* se lanzan contra los gemelos *ob iram praedae amissae*)⁸¹⁰: a partir de este primer vínculo fundacional entre los gemelos y los *Lupercalia*, otros (Butas podría depender de alguna otra fuente desconocida) habrían propuesto un *aition* diferente, construido sobre la exterioridad alegre de la celebración⁸¹¹.

Como ha escrito Martínez-Pinna, “para determinar entonces el origen de la relación de Rómulo y Remo con esta fiesta se abren dos posibilidades: o bien ya existía de antiguo y los analistas primitivos la obviaron, o por el contrario fue ideada por el propio Acilio con un objetivo etiológico”.

⁸⁰⁷ Sobre el problema de la influencia ejercida por Diocles en Fabio, y sobre las fuentes usadas por los primeros historiadores, *vid.* Ampolo 1988. Gabba 1967, p. 154 propone que “gli storici greci possano aver rielaborato tradizioni indigene e che, dunque, i primi annalisti letterari abbiano accolto le versioni greche in quanto ritrovavano in esse tradizioni patrie”.

⁸⁰⁸ Para Marchetti 2002, p. 82 n. 33 la inserción de los *Lupercalia* en las gestas del fundador es “maladroite” y artificial.

⁸⁰⁹ Los siguientes versos del libro I de los *Annales* podrían referirse al episodio del robo del ganado insertado en un contexto lúdico no muy diferente al de Ovidio. Non. p. 134 L.: *LICITARI congregi pugnare. Ennius 'pars ludicre saxa / iactant inter se licitantur'*. Fest. p. 340 L.: *RATUS SUM significat 'putavi', sed alioqui pro 'firmo', 'certo' ponitur 'ratus' et 'ratum'. Ennius: 'occiduntur. ubi potitur ratus Romulus praedam'*. Ovidio parece depender de Ennio, pero las diferencias entre los dos relatos son evidentes: Ennio aparentemente no hace referencia a los *Lupercalia* y, sobre todo, atribuye el mérito de la recuperación (o de la conquista) de la *praeda* a Rómulo. *Vid.* Skutsch 1985; Barchiesi 1994. El termino *praeda* también puede, recordando (si bien en un contexto diferente) las palabras de Livio (1.4.9), convertir a *Romulus* en un ladrón (*latro*): *Hinc robore corporibus animisque sumpto iam non feras tantum subsistere sed in latrones praeda onustos impetus facere pastoribusque rapta dividere et cum his crescente in dies grege iuvenum seria ac iocos celebrare*.

⁸¹⁰ Una variedad de razones es ofrecida por Dion. Hal. *Ant. Rom.* 1.79.12: Ἐπεὶ δὲ ἀμφὶ τὰ ὀκτωκαίδεκα ἔτη γεγονότες ἦσαν ἀμφίλογόν τι περὶ τῆς νομῆς αὐτοῖς γίνεται πρὸς τοὺς Νεμέτορος βουκόλους, οἱ περὶ τὸ Αὐεντίνον ὄρος ἀντικρὺ τοῦ Παλλαντίου κείμενον εἶχον τὰς βουστάσεις. Ἡτιδῶντο δὲ ἀλλήλους ἐκάτεροι θαμινὰ ἢ τὴν μὴ προσήκουσαν ὀργάδα καταμένειν ἢ τὴν κοινὴν μόνους διακρατεῖν ἢ ὃ τι δῆποτε τύχοι. Ἐκ δὲ τῆς ἀψιμαχίας ταύτης ἐγένοντο πληγαὶ ποτε διὰ χειρῶν, εἴτα δι' ὄπλων.

⁸¹¹ Elio Tuberón, en cambio, habría usado la ceremonia como contexto en el que ubicar la emboscada contra Remo (diversamente contextualizada en el vulgata de Diocles y Fabio Píctor).

Las conclusiones del estudioso ("esta segunda opción me parece más probable")⁸¹² se pueden aceptar, pero solo en relación con la elaboración tardía (no anterior al III-II siglo) de una etiología en la que los gemelos operan una fundación o refundación de los *Lupercalia*.

RÓMULO Y REMO EN EL *LUPERCAL*

Mucho más antigua es, en cambio, la relación de los gemelos con el área del *Lupercal*, donde, entre la *figus Ruminalis* y el *antrum*, se sitúa la acción de la loba *nutrix* (la carrera de los *Lupercos* comienza en el punto en que τὸν Ῥωμύλον ἐκτεθῆναι λέγουσι)⁸¹³: el vínculo que une a Rómulo y Remo con el *Lupercal* aparece ya atestiguado en el siglo IV a.C. como demuestran por un lado el espejo de Bolsena (340 aprox.: fig. 23)⁸¹⁴ y por el otro la estatua con los gemelos amamantados por la loba⁸¹⁵, erigida por los *Ogulnii* en el 296 a.C.⁸¹⁶ (unos años después de la promulgación de la *lex Ogulnia*, que permitía el acceso de los plebeyos a los oficios sacerdotales) y símbolo reconocido de la nueva concordia patricio-plebeya⁸¹⁷.

Los gemelos eran, por lo tanto, parte integrante de la topografía de los *Lupercalia* mucho antes que les fuera atribuido, a principios del siglo II a.C. (en las diversas matizaciones expresadas por los *aitia* que se ha analizado), el protagonismo de la fundación (o refundación).

Probablemente eran protagonistas, pero no fundadores: Rómulo y Remo se 'intercalan' en una ceremonia y en un espacio preexistente, ritual y topográficamente.

⁸¹² Martínez-Pinna 2013, p. 185. Para Neel 2014, p. 91 n.9, en cambio, en la época de Acilio "the story was current, if not popular".

⁸¹³ Plut. *Rom.* 21.8.

⁸¹⁴ Adam - Briquel 1982.

⁸¹⁵ El descubrimiento de los gemelos está estrechamente relacionado con la *figus* (la loba en las fuentes amamanta en proximidad de la *figus* y no en la cueva) que, como *Ruminalis*, sea probablemente un árbol sagrado para la diosa *Rumina*, aunque semejante relación nunca aparece en las fuentes. La representación en bronce del amamantamiento se coloca en un τέμενος (dentro del área del *Lupercal*), un *hero-shrine* evidentemente perteneciente a la *figus Ruminalis*. Sobre la *figus Ruminalis*, primero visible en el área del *Lupercal*, luego 'mágicamente' (la 'magia' es solo el resultado de una interpretación errónea de las fuentes...) trasladada en el área del *Comitium*, vid. Martínez-Pinna 2004; Mantzilas 2006; Vé 2012; Hunt 2012; Hunt 2016, pp. 100-120. La *figus* del *Comitium* es la *Navia*, sucesivamente renombrada *Ruminalis* cuando la 'real' *Ruminalis* ya había desaparecido. La transferencia nominal se lleva a cabo en la primera época imperial. Livio aún ve la *figus Ruminalis* en el *Lupercal*. Liv. 1.4.4-6: *Forte quadam divinitus super ripas Tiberis effusus lenibus stagnis nec adiri usquam ad iusti cursum poterat amnis et posse quamvis languida mergi aqua infantes spem ferentibus dabat. Ita velut defuncti regis imperio in proxima alluie ubi nunc figus Ruminalis est—Romularem vocatam ferunt—pueros exponunt. Vastae tum in his locis solitudines erant. Tenet fama cum fluitantem alveum, quo eiti erant pueri, tenuis in sicco aqua destituisset, lupam sitientem ex montibus qui circa sunt ad puerilem vagitum cursum flexisse*. Las palabras adoptadas por Livio (se observe como el autor no mencione la cueva del *Lupercal*) aluden directamente a lo que es el esquema iconográfico conocido, construido en el *cursum flectere* (girar el cuello) y en el *mammās praebere* (ofrecer los senos).

⁸¹⁶ Sobre la ubicación de la estatua, los estudiosos se dividen entre aquellos que proponen una colocación cerca del *Comitium* (Coarelli 1995a; Coarelli 1995b; Papi 1999; Hölkeskamp 2001; Martínez-Pinna 2011a) y cuántos colocan la estatua cerca del *Lupercal* (Dulière 1979; Adam - Briquel 1982; Ulf 1982; Richardson 1992; Wiseman 1995a; Cornell 1995; Vé 2012). La segunda posibilidad es la correcta.

⁸¹⁷ Sobre la *concordia ordinum*, vid. D'Arco 1998.

Precisamente la ausencia de una tradición que atribuyera la fundación de *Lupercalia* y *Lupercal* a los gemelos nos permite comprender la difusión de la versión que asignaba a Evandro la institución de la ceremonia, algo que sería muy difícil de entender si hubiera existido una tradición arraigada y difusamente aceptada que adjudicaba la paternidad de la celebración a los gemelos.

Si es viable contextualizar históricamente, a pesar de los numerosos problemas que la elaboración de la leyenda arcádica proporciona⁸¹⁸, la llegada de Evandro al *Lupercal* en el siglo IV, más dificultoso es definir cronológicamente el vínculo entre *Lupercal* y gemelos: asignando al grabado del espejo de Bolsena el valor de *terminus ante quem*⁸¹⁹, la cuestión depende directamente de la datación de la leyenda de los gemelos, tema espinoso y objeto en los últimos años de renovado interés y múltiples contribuciones (muy divergentes entre sí y no definitivas).

LOS GEMELOS Y LA LEYENDA DE FUNDACIÓN

La naturaleza y el significado de la gemelaridad de Rómulo y Remo⁸²⁰ han sido valorados ora como creación artificial, resultado de la proyección en el mito de los orígenes de un episodio histórico y/o efecto de la fusión más o menos arbitraria de elementos griegos y elementos locales⁸²¹, ora como la derivación propiamente romana y genuinamente local de un motivo folclórico universal (e

⁸¹⁸ La mejor explicación es la ofrecida por Momigliano 1982, p. 245: “How this legend came into being remains something of a mystery. We can say fairly safely that there is no historical foundation for it, if by historical foundation we mean an authentic settlement of Greeks on Palatine...Some Greeks, we may suspect, noticed the similarities between the name of the Palatine and the Arcadian name of Pallanteum and between the Lupercalia and the Arcadian ritual of the Lycaea: he deduced that somebody must have brought such Arcadian features to Latium and attributed the operation to the fabulous Euander”. Probablemente, como ya se ha puesto de relieve, Evandro y Pan fueron atraídos a Roma principalmente por los *Lupercalia*. Si fuera correcta la hipótesis, concerniente el sistema arquitectónico que relaciona el *Lupercal* con el templo de *Victoria-Nίκη* (un culto considerado por las fuentes de origen arcadio como aquel no lejano de *Consus* - *Neptunus Equester* - Ποσειδών "Ιππιος), de la *imitatio* de la topografía de Atenas (Wiseman 1981), sería entonces muy probable una ‘mediación’ ateniense en la formación y difusión de la leyenda arcádica de Roma. La axialidad entre las dos estructuras constituiría cronológicamente un *terminus post quem non*, fijado en 294 a.C. Sobre el rol de Atenas en la difusión de la leyenda arcádica en el sur de Italia, Coppola 1995. Sobre la leyenda arcádica como instrumento para helenizar a los pueblos no griegos, *vid.* Bayet 1920. Presumiblemente, junto con la percepción de los *Lupercalia* como ceremonia griega realizada por Lupercos identificados con muchos pequeños Pan, la introducción de una segunda leyenda extranjera de fundación (además de la troyana) fue también favorecida por otro aspecto, nunca tenido en consideración, los *libri* griegos de la Sibila. En el escolio al Fedro de Platón (Schol. *ad* Plat. *Phaedr.* 244b, Ruhnke p. 61) Evandro, el fundador del *Lupercal*, es hijo de la Sibila itálica. En un artículo que será publicado inminentemente (Quaglia, en prensa), he propuesto identificar la Sibila itálica con *Carmenta*, la profetisa ‘local’ madre de Evandro en la mayoría de las fuentes posteriores: creo que en el siglo IV la *grecitas* (real) de los *libri* y la *grecitas* (percibida) de los *Lupercalia*, además de las similitudes toponomásticas entre Palatino y Pallantion, atrajeron a Evandro, a Pan y a los Arcadios. Sobre Evandro, Bayet 1920; Martin 1974; Delcourt 2001; Mavrogiannis 2003; Mavrogiannis 2004; Arrigoni 2011. También Jost 1985; Jost 2012.

⁸¹⁹ La hipótesis de Wiseman de que los *Lares* y no los gemelos están representados en el espejo no es convincente. Wiseman 1993; Wiseman 1995a; Wiseman 1995b; Wiseman 1997. Recientemente, para la lectura tradicional, que reconoce en los dos niños amamantados por la loba a los gemelos, Massa-Pairault 2011a.

⁸²⁰ Las historias del origen de Roma son numerosas: al menos 25-30. Para las diferentes versiones y para la multiplicidad de fundadores, *vid.* Cornell 1975; Wiseman 1995b; Martínez-Pinna 2006; Carandini 2006b; Martínez-Pinna 2011a.

⁸²¹ Mommsen 1881; Kretschmer 1909; Classen 1962; Classen 1963; Strasburger 1968.

indoeuropeo en particular)⁸²² en el que la gemelaridad es un “signe privilégié d’élection divine” característico del “modèle héroïque” (o del “mythe universel du héros”)⁸²³.

Wiseman, hace veinte años, después de criticar la teoría de la gemelaridad primordial (gemelos como creadores del orden cósmico) y la de la gemelaridad indoeuropea⁸²⁴, ha reivindicado correctamente la romanidad de la leyenda, en cuya especificidad⁸²⁵ ha visto una creación artificial fechable alrededor del 300 a.C.⁸²⁶: creada por razones de contingencia histórica y religiosa (la muerte de Remo reflejaría un sacrificio humano realmente cumplido)⁸²⁷, la gemelaridad expresaría en el mito la dialéctica patricio-plebeya, y ciertos detalles de la leyenda dependerían del *aition* de los *Lares Praestites*, aún visibles (en la hipótesis del estudioso) en el espejo de Bolsena (340 a.C.: *terminus post quem* para la elaboración de Rómulo y Remo)⁸²⁸.

La idea de que la leyenda deba explicarse en términos políticos y como traducción en el lenguaje del mito de ciertos acontecimientos históricos o ciertas relaciones étnicas y sociales es antigua: fue propugnada, entre otros, por Niebuhr (pensaba en las dualidades latinos-sabinos y patricios-plebeyos)⁸²⁹, Mommsen (gemelos como legitimadores de la dualidad consular)⁸³⁰ y Carcopino (gemelaridad como expresión de la alianza romano-capuana del 328 a.C.)⁸³¹.

La debilidad de estas interpretaciones, sustancialmente “pacífiche e ‘ireniche’”⁸³², es, sin embargo, evidente *per se*, y reside en la trágica muerte de Remo (asesinado por *Romulus*, por *Celer* o por un *Fabius*)⁸³³, segmento de la estructura de la leyenda que resulta totalmente incomprensible si interpretado como proyección en el mito de la duplicidad étnica o de aquella consular, y poco

⁸²² Lincoln 1975; Puhvel 1975; Puhvel 1987; Meurant 1997; Meurant 2000a; Meurant 2000b; Meurant 2000c.

⁸²³ Poucet 2006.

⁸²⁴ Dumézil 1966.

⁸²⁵ Meurant (Meurant 1997; Meurant 2000a; Meurant 2000b; Meurant 2000c) está ‘obligado’ a crear un esquema “a cerchi concentrici” en el que inserta, dentro del “schema generale universale”, una “versione indoeuropea del tema della gemellarità” y, dentro de esta, una “variante romana del tema indoeuropeo”. La variante romana, con sus anomalías, representa un *unicum*. La unicidad de la versión romana ya había sido subrayada por Briquel 1976 (p. 149: “une transformation complète du thème”).

⁸²⁶ Wiseman 1995b.

⁸²⁷ Wiseman 1995b interpreta erróneamente una sepultura hallada al pie del área del templo de *Victoria*. La tumba, colocada en un recinto (con altar), ha sido interpretada por Carandini como la fosa de fundación de Roma, la ‘verdadera’ *Roma quadrata*. Vid. Carandini 1997-2003; Carandini 2000; Brocato 1997-2003; Brocato 2000; Carandini 2006a. Ambas propuestas deben ser abandonadas.

⁸²⁸ Wiseman 1993; Wiseman 1995a; Wiseman 1995b. Acepta la teoría de Wiseman Coarelli 2003.

⁸²⁹ Niebuhr 1811.

⁸³⁰ Mommsen 1881.

⁸³¹ Carcopino 1925. La teoría de la dualidad étnica también fue apoyada, con diferentes matices, por Alföldi 1974; Cornell 1975; Holleman 1976; Alföldi 1977; Dulière 1979; Rosivach 1983; Grandazzi 1991.

⁸³² Fraschetti 2002a, p. 7.

⁸³³ Sobre las diversas versiones de la muerte de Remo, Wiseman 1995b. Vid. también con bibliografía anterior, Poucet 2006; De Sanctis 2009; Martínez-Pinna 2013. El homicida de Remo es uno de los “motifs libres” en la clasificación de Poucet 1985. En fuentes tardías, también un Fabio aparece como el asesino de Remo. Jer. *Chron.* 6.3 (Fotheringham p. 152): *Remus rutro pastorali a Fabio, Romuli duce, occisus*.

inteligible si explicado como expresión de la turbulenta dialéctica patricio-plebeya (podría, en el mejor de los casos –pero poco probablemente– reflejar, como mito expresamente patricio y anti-plebeyo, las tensiones anteriores al 367 a.C., pero difícilmente puede remontarse a una época posterior o contemporánea a las *Leges Liciniae Sextiae* y a la *Lex Ogulnia*).

Aun así, atribuir a un mito una clave de lectura histórico-política, o sea, esclarecer la formación de un mito a través de la definición del momento histórico en el que determinadas condiciones legitiman su elaboración y difusión, es, en mi opinión, una metodología correcta y productiva. Y es precisamente este principio lo que determina que se considere imposible fechar el surgimiento de la gemelaridad de Rómulo y Remo a finales del siglo IV: el 300, contrariamente a lo que postula Wiseman, constituye un claro *terminus ante quem*.

Un Remo destinado a la muerte no puede ser históricamente el avatar ni de la plebe ni del régimen consular (habría sido más apropiada una participación activa de Remo en la fundación y en el reinado, según una versión que de hecho –y no por casualidad– ha sido elaborada en época republicana)⁸³⁴.

El destino funesto de Remo refleja verosímilmente otra ‘necesidad’: indica, simple y naturalmente, la exigencia de que el fundador sea único (y homónimo), así como único es el poseedor del poder en la era monárquica.

Si, reafirmando la ausencia en la República de condiciones históricas y sociales útiles para favorecer la creación de un Remo semejante, tuviéramos que indicar un momento en que fijar el núcleo primero (desarrollable) de la elaboración de la leyenda, resultaría imposible, razonablemente y a la luz del modelo del *rex* único, superar las fronteras temporales de la época monárquica⁸³⁵.

La contextualización en la era monárquica justifica la muerte de Remo y atribuye la coherencia y la logicidad necesarias a la desaparición ‘inevitable’ de Remo, pero aún no explica la presencia de un gemelo destinado a la muerte.

Elaborar artificialmente un gemelo divino (anomalía adicional: *Romulus* y *Remus* son ambos *Martigenae* y no hijos, respectivamente, de un dios y un mortal)⁸³⁶ con el único propósito narrativo de un destino de muerte violenta⁸³⁷ es un *non-sense* (tanto contextualizándolo en la era republicana como integrándolo en la era monárquica), que sin embargo adquiriría un sentido (aunque la lógica intrínseca del mito no corresponde a la lógica racional moderna) si se insertara en las coordenadas de

⁸³⁴Sobre la doble realeza, presentada por Casio Hemina (fr. 11 P = fr. 14 Ch = Diom. I.384K), *vid.* Richard 1991; Martin 2001.

⁸³⁵Sobre los “motifs libres” y los “motifs classés” de la leyenda, *vid.* Poucet 1985.

⁸³⁶Meurant 1997; Meurant 2000a; Meurant 2000b; Meurant 2004.

⁸³⁷Sobre el motivo mítico del fratricidio, Defrenet 2003; D’Alessio 2006.

un sistema gemelar anterior⁸³⁸, que no fuera expresión de la fundación y que fuera atribuible a la fase más antigua de la mitología latina: si la imagen de Rómulo como *conditor* y primer *rex* de Roma y la imagen especular de Remo como gemelo destinado a la muerte (por ser incompatible con la ideología que otorga el protagonismo fundacional y regio a un solo personaje) presuponen una Roma que debe ser fundada y gobernada, es posible y probable que la construcción de la leyenda haya recurrido a un modelo gemelar anterior⁸³⁹, a una gemelaridad divina (Rómulo y Remo son *Martigenae*) reformulada y reinterpretada sucesivamente (después de una *urbs Roma condita*), por exigencias de orden histórico y motivaciones identitarias (y de auto-representación), como mito fundacional (de tal readaptación dependería el elemento de la necesaria eliminación de un gemelo, que, por el contrario, sería poco necesario si englobado exclusivamente en un modelo de gemelaridad divina no fundacional)⁸⁴⁰.

Como han señalado, entre otros, Schwegler, Cornell y Wiseman⁸⁴¹, si bien refiriéndose a diferentes horizontes cronológicos, la leyenda de fundación de Roma construida en torno a dos gemelos hijastros de *Acca Larentia*⁸⁴² podría depender de un mito anterior estructurado sobre la *mater Larum* y sus dos hijos, los *di gemelli*⁸⁴³, los *Lares (Praestites)*⁸⁴⁴.

El mito del nacimiento de los dos *Lares* gemelos, admitiendo que no esté a su vez parcialmente elaborado en el modelo de Rómulo y Remo (una hipótesis que es poco creíble), podría ser una narración genuinamente local, y podría, independientemente de lo que los *Lares* representaron originalmente⁸⁴⁵, estar anclado a la idea de la gemelaridad como motivo folclórico universal (e indoeuropeo en particular)⁸⁴⁶.

⁸³⁸ Estoy de acuerdo con Poucet 2006: “Rien ne permet de ‘détacher’ Rémus du reste du récit traditionnel et de supposer qu’il aurait été ajouté dans une phase ultérieure à un récit existant qui n’aurait connu que le seul Romulus”.

⁸³⁹ Sobre la gemelaridad en Roma también Mencacci 1996; Pellizzer 1997.

⁸⁴⁰ Lincoln 1975; Puhvel 1975; Puhvel 1987 ven en la muerte de *Remus* el motivo indoeuropeo del sacrificio del ser primordial a través de cuya muerte se origina el mundo.

⁸⁴¹ Schwegler 1853; Cornell 1975; Wiseman 1995b.

⁸⁴² Sobre las ‘madres’ de Rómulo y Remo, Meurant 2016.

⁸⁴³ Ov. *Fast.* 5. 143. *Vid.* el denario de *L. Caesius* (112-111 a.C.), con representación de los *Praestites* (no. 298 Crawford).

⁸⁴⁴ Cornell 1975, p. 30: “If the *lares* were deified ancestors, and if the *Lar Familiaris* was in origin the founder of the family, it would follow that the *Lares Praestites* were in origin the founders of the city ... It seems to me that the cult of the *Lares Praestites* should be added to the list of religious survivals of a long-vanished dual organisation in Rome. After the unification of the community and the disappearance of the old dual organisation it was natural that the original significance of the twin founders should have been forgotten. The unified city state required a single founder. His twin brother, now an embarrassment, had to be eliminated before the founding of the city could begin”.

⁸⁴⁵ Los estudiosos interpretan a lo *Lares* o como guardianes de lugares, espacios y territorios, o como ancestros deificados. Favorables a la primera solución: Wissowa 1912; Kunckel 1974; Bömer 1981; Scheid 1990; Fröhlich 1991; Foss 1997; Van Andringa 2000; Lott 2004; Forsythe 2005; Flower 2017. Para los *Lares* como ancestros: Samter 1901; Tabeling 1932; Niebling 1956; Cornell 1975; Mastrocinque 1988; Cornell 1995; Tarpin 2002; Carandini 1997-2003; Coarelli 2003; Frascchetti 2005; Scheid 2007; Bodel 2008; Giacobello 2008; Tarpin 2008; Coarelli 2012. Para un estudio detallado de los *Lares*, *vid.* De Sanctis 2007; Flower 2017. *Vid.* también Otto 1913b; Laing 1921.

⁸⁴⁶ Los componentes esenciales del mito de la gemelaridad identificados por Meurant 2001: “1. l’ambiguïté qu’inspire la présence de jumeaux, lesquels inquiètent souvent, émerveillent parfois, déroutent toujours; 2. l’emploi d’une onomastique particulière; 3. l’usage de la superfétation (c’est-à-dire l’intervention d’un dieu qui assure l’immortalité d’un des jumeaux);

Si se aceptara la hipótesis de la gemelaridad de los *Lares* como prioritaria y prototípica, como modelo ‘inspirador’ de aquella de Rómulo y Remo, una idea que reconocería en *Acca Larentia* el punto de contacto entre las dos historias (a pesar de las dificultades lingüísticas, *Acca Larentia* es difícilmente escindible del significado de ‘Madre de los *Lares*’), analizando, por un lado, *Romulus* y *Roma* y, por el otro, el mito de *Acca Larentia*, tendríamos términos cronológicos relativos y absolutos con que fechar la elaboración de la leyenda de fundación.

SOBRE EL NOMBRE DE *ROMULUS*

Es preciso, en primer lugar, averiguar cuánta y qué información se pueda obtener del análisis del nombre propio *Romulus*.

El *praenomen* *Romulus* y el derivado *nomen* *Romilius* pertenecen a un horizonte cronológico muy antiguo: de la necrópolis orvietana de Crocifisso del Tufo, proviene, insculpida en un arquitrabe de la tumba n. 34, la inscripción [*mi ...*]rus *rumelinas*, integrable como [*mi Velθu*]rus *Rumelinas*⁸⁴⁷. La excepcionalidad y relevancia del descubrimiento reside en el gentilicio *Rumelna* (*Rumelinas* es genitivo), ya que, derivando de una forma más antigua **Rumelena*, atestigua un *praenomen* (sustrayendo el sufijo adjetival *-na*, equivalente del latín *-ios*) **Rumele*⁸⁴⁸.

El *praenomen* etrusco *Rumele* corresponde casi exactamente al romano *Romulus*, lo que ciertamente no demuestra un *Romulus* fundador de Roma, pero atestigua en la época arcaica (antes del siglo VI) la existencia de un nombre igual al del fundador de Roma.

De Simone, en una serie de contribuciones recientes, ha intentado demostrar la etrusquidad etimológica de *Romulus*⁸⁴⁹: según el estudioso, “il prenome maschile in questione è di origine etrusca, perché è solo da **Rumele* che si spiega *Romulus*, mentre se si considera *Romulus* come etimologicamente primario (cioè latino) questa forma darebbe in etrusco ***Rumule* (gentilizio ***Rumulena*) il che non è”⁸⁵⁰.

4. la liaison des jumeaux aux sphères du pouvoir; 5. leur vocation d'être, en fonction de leur ambiguïté naturelle, tantôt perçus comme un bien (gage d'abondance), tantôt comme un mal (présage de cataclysmes ou de dérèglements sociaux). Selon les cas, ils sont honorés ou mis à mort; 6. l'éventail d'emblèmes que génère la gémellité: cela va des piliers symétriques à la manifestation de phénomènes célestes en passant par la liaison à certains animaux (le cheval surtout)”.
⁸⁴⁷ La *e* de *Rumelinas* está muy dañada. Rix ha propuesto leer una *i* (*Rumilnas*), a pesar de que el primer editor afirmase que en el momento del descubrimiento la *e* era perfectamente visible. Vid. De Simone 1975, p. 135. La alternativa, en cualquier caso, sería “linguisticamente e storicamente irrilevante, perché se si leggesse **Rumilnas* questa forma dovrebbe rappresentare comunque lo sviluppo ulteriore di un più antico **Rumelinas*” (De Simone 2009, p. 4).

⁸⁴⁸ De *Rumele* deriva en etrusco *Rumelna* (y en neoetrusco *Rumlina*, con síncope de la vocal breve post-tónica); de *Romulus* deriva en latín *Romilius*, nombre de un *gens* y de una tribu rústica (*Romulus*: *Romilia* = *siculus* o *famulus*: *Sicilia* o *familia*).

⁸⁴⁹ De Simone 2000; De Simone 2006; De Simone 2007; De Simone 2009.

⁸⁵⁰ De Simone 2006, p. 458. El paso de *Rumele* de Etruria a Roma debería remontarse a una fase cronológica muy arcaica, anterior a la formación de los gentilicios, como indican los *nomina* derivados, independientemente en Etruria y Roma, de *Romilius* y *Rumelna*.

La propuesta de De Simone se enfrenta a (serios) problemas de naturaleza lógica (en términos de lógica histórica), como Prosdocimi correctamente ha señalado en varias ocasiones⁸⁵¹: “considero ... come sia rovesciare la logica e il buon senso porre un etrusco **Rumele* in *Rumelna* quale matrice del romano **Romelos* > *Romulus*”⁸⁵².

Aunque la explicación de De Simone sea lingüísticamente correcta (incorrecta es eventualmente la afirmación categórica de la derivación del romano *Romulus* del etrusco *Rumele*), la formación de *Romulus* también se puede explicar dentro de la latinidad, de *Roma* con el sufijo derivativo *-lo-*, con una secuencia *a-lo-* > *e-lo-* > *u-lo-* : *Roma-lo-* > *Romelo-* > *Romulo-*.

A nivel teórico surgen tres posibilidades: Rómulo deriva del etrusco y confluye en el latín de Roma; Rómulo viene del latín y confluye en el etrusco⁸⁵³; *Romulus* y *Rumele* son dos formaciones independientes.

Sin embargo, si a esto le añadimos que el sufijo *-le-*, si bien ampliamente productivo también en etrusco, es latino-italico y de matriz indoeuropea, entonces la formación *Rumele* aparece en cualquier caso como un latinismo.

En cuanto a la cronología, todas las soluciones se ubicarían en una etapa temporal muy remota, anterior a la formación de los gentilicios⁸⁵⁴.

Rómulo (aceptando la explicación de Prosdocimi) casi ciertamente depende de *Roma* (*crux* etimológica sin resolver) pero no es necesariamente un poleonimo, lo que implicaría, por supuesto, una ciudad: *Romulus* podría basarse en *Roma* como topónimo pero no como topónimo político de ciudad, indicando un ‘lugar Roma’ (una *Roma-locus*) y no una ‘ciudad Roma’ (*Roma-urbs*), y significaría, por tanto, ‘el de Roma’ y no ‘el de la ciudad Roma’.

Si *Romulus* es formación arcaica que no implica de por si ni una *urbs Roma* ni una leyenda de fundación, en cambio un *Romulus conditor* no puede existir sin una *urbs condita* en el Palatino.

⁸⁵¹ Prosdocimi 2009a; Prosdocimi 2009b; Prosdocimi 2009c.

⁸⁵² Prosdocimi 2009b, p. 292.

⁸⁵³ Para De Simone es imposible que *Rumele* provenga de *Romulus* ya que no se explicaría el cambio de la vocal interna: es cierto que de *Romulus* tendría que derivar **Rumule* (productivo a nivel gentilicio como **Rumulena*) pero si la forma anterior de *Romulus* fuera **Romelos* entonces las dificultades desaparecerían.

⁸⁵⁴ Sobre la formación de las *gentes* como fenómeno que podría remontarse a la era proto-urbana, *vid.* Marchesini 2007, pp. 145-147. El nacimiento del gentilicio, el *nomen* de la *gens*, debe estar relacionado con la posesión estable y legalmente tutelada de la tierra del *pater familias*. *Vid.* Capogrossi 1990; Capogrossi 1994; Smith 2006.

DESDE EL PALATINO MIRANDO ROMA ...

Establecer qué sería *Roma* y qué significaría el término *Roma* es un tema complejo que va mucho más allá del alcance del presente trabajo⁸⁵⁵. Creo que será suficiente proponer algunas breves reflexiones que tomen como punto de partida una evidencia: la tradición atribuye a Rómulo la fundación de Roma en el Palatino en el siglo VIII a.C.

La obviedad, que sin embargo representa el núcleo duro de la leyenda de fundación (la *res sine qua non*), ha encontrado una inesperada ‘confirmación’ en los descubrimientos de Carandini en las laderas del Palatino, donde han ‘reaparecido’ restos de la muralla⁸⁵⁶ que rodeaba la collina⁸⁵⁷: reconstruida varias veces entre mediados del siglo VIII y mediados del siglo VI, la muralla es contemporánea, en su primera fase⁸⁵⁸, a la fecha canónica de fundación de la ciudad⁸⁵⁹.

El dato arqueológico no prueba la veracidad de la tradición ni prueba la fundación de una *urbs Roma* en el Palatino, sino que ‘simplemente’ demuestra que una colina fue (débilmente) fortificada en el siglo VIII y, a lo sumo, muestra la particularidad y la centralidad del Palatino (particularidad ya implícita en la lista del *Septimontium*) frente a los otros *montes* y *colles* que históricamente forman Roma (sin embargo, es preciso recordar, además de la fortificación del Capitolio, también el *murus terreus Carinarum* e il *murus mustellinus*)⁸⁶⁰.

La coincidencia entre Palatino fortificado (aceptando la interpretación de Carandini de los restos arqueológicos como muralla) y Roma fundada por Rómulo, es decir, la coincidencia entre Palatino y Roma, no solo no está probada por los descubrimientos sino que resulta negada o, al menos, obstaculizada (y problematizada) por un par de (esenciales) datos toponomásticos.

⁸⁵⁵ Las propuestas etimológicas para explicar el término *Roma* abundan. Dos más se han agregado a las ‘tradicionales’ en los últimos años: Zsolt 2009 (“Acker, Ackerland”); Vennemann gen. Nierfeld 2016 (“the Phoenician counterpart of Hebrew *rāmāh* ‘elevation’”).

⁸⁵⁶ Carandini 1992; Carandini - Carafa 2000; Carandini 2006a; Carandini - Carafa 2012; Carafa - Bruno 2013.

⁸⁵⁷ Críticas a la interpretación de Carandini en Fontaine 2004. Respuesta de Carandini en Carandini 2006a, pp. 445-453. Dudas expresadas ya por Mastrocinque 1993, p. 102: “Il muro potrebbe essere considerato come una tappa importante nella nascita di Roma, ma non lo si può interpretare come la prova o la testimonianza della nascita di una città. La Roma palatina, o la Roma di poco più vasta, compresa dal *murus terreus Carinarum* era tutt’altra cosa dalla vera Roma, che aveva il suo centro sacrale nel Campidoglio e il suo centro politico nel Foro, e comunque la spiegazione come muro di fortificazione resta solo una possibilità e non una certezza come vorrebbe Carandini”. *Vid.* también Ampolo 2013. Acepta totalmente la hipótesis de Carandini Grandazzi 1991 (en p. 205, sobre la relación entre la tradición y el descubrimiento: “la correspondance est, plus que surprenante, étonnante, hallucinante même et, pour dire la vérité, presque choquante”); Grandazzi 1998. Críticas a las interpretaciones y al sistema argumentativo de Carandini también en Bietti Sestieri 2000; Poucet 2000; Wiseman 2001; Wiseman 2004–2006; Poucet 2008a; Poucet 2008b; Poucet 2008c; Poucet 2011; Testa 2012.

⁸⁵⁸ Según la datación ofrecida por la cerámica (Gusberti 2005) la primera fase se remontaría a los años 775-750 a.C. Las estructuras fueron obliteradas alrededor del 530 a.C.

⁸⁵⁹ Sobre las variantes de la fecha de fundación de Roma (de la época de los *nostoi* al 729/728 a.C.), Fusco 2014.

⁸⁶⁰ Para el *murus terreus Carinarum* y el *murus mustellinus*, *vid.* Coarelli 1996; Pesando 1996; Palombi 1997.

Me refiero a la presencia en el *murus* palatino de una o dos puertas cuyo nombre depende de Roma (*porta Romana* y *porta Romanula*)⁸⁶¹ y a la designación como *Romanum* del *forum*⁸⁶², dos testimonios lingüísticos que ya otros (Prosdocimi) han utilizado, correctamente, contra la identificación.

Los dos datos, aunque se hayan explicado también de otro modo, juntos permiten razonablemente excluir que el topónimo *Roma* indicase *sic et simpliciter* el Palatino⁸⁶³: la evidencia toponomástica (= la insistencia con que *Roma* constituye la base para indicaciones topográficas concernientes lugares aparentemente externos al Palatino) invita a buscar *Roma* fuera del Palatino (no es importante para mi discurso dónde debe buscarse *Roma-locus*)⁸⁶⁴.

Lo que Carandini ha descubierto demuestra, paradójicamente, lo contrario de lo que el estudioso italiano cree⁸⁶⁵, y niega, en vez de confirmarlo, el dictado de la tradición: el Palatino en el siglo VIII es una colina que se asoma sobre *Roma*, que se abre a *Roma*, pero todavía no es parte de una *urbs Roma* ni mucho menos de la Roma literaria fundada por Rómulo⁸⁶⁶.

Si esto fuera correcto, al *terminus ante quem* para la elaboración de la leyenda de fundación proporcionado por el principio de la República, podemos sumar un primer y aún vago *terminus post*

⁸⁶¹ El palatino tenía tres o cuatro puertas. Plin. HN 3.66: *Urbem tris portas habentem Romulus reliquit aut, ut plurimas tradentibus credamus, IIII*. Es una opinión difundida (Cecamore 2002; Coarelli 2012), pero errónea, que las tres (o 3 de las 4) aperturas deban identificarse con las puertas *Mugonia*, *Ianualis* y *Romanula*, de las cuales Varrón nos da noticia. Varro, Ling. 5.164-165: *Praeterea intra muros video portas dici. In Palatio Mucionis a mugitu, quod ea pecus in bucetatum ante antiquum oppidum exigebant; alteram Romanulam, ab Roma dictam, quae habet gradus in Nova Via ad Volupiae sacellum. Tertia est Ianualis, dicta ab Iano; et ideo ibi positum Iani signum; et ius institutum a Pompilio, ut scribit in Annalibus Piso, ut sit aperta semper, nisi cum bellum sit nusquam. Traditum est memoriae, Pompilio rege fuisse opertam, et post Tito Manlio consule, bello Carthaginiensi primo confecto, et eodem anno opertam et apertam*. Varrón con *intra muros* no indica la muralla palatina sino la serviana (correctamente Wiseman 2013). Varrón menciona la puerta *Romanula* también en Ling VI 23-24: *Hoc sacrificium fit in Velabro, qua in Novam Viam exitur, ut aiunt quidam ad sepulcrum Accae, ut quod ibi prope faciunt diis Manibus servilibus sacerdotes; qui uterque locus extra urbem antiquam fuit non longe a Porta Romanula, de qua in priore libro dixi*. Sulla *porta Romana*, Fest. p. 318 L.: *Romanam portam vulgus appellat ubi ex epistylis defluit aqua; qui locus ab antiquis appellari solitus est statuariae Cinciae, quod in eo fuit sepulcrum eius familiae. Sed porta Romana instituta est a Romulo infimo clivo Victoriae; qui locus gradibus in quadram formatus est. Appellata autem Romana a Sabinis praecipue quod ea proximus aditus erat Romam*. Coarelli 1983 (repetido en Coarelli 2012) distingue las dos puertas: la *porta Romanula* debería ubicarse en la esquina noroeste, sobre la *Nova via*, y se abriría hacia el foro (tal vez los vestigios de esta puerta han sido identificados por Hurst –Hurst 2006; Hurst 2007; contra Wiseman 2007b–); la *porta Romana*, en cambio, debería estar ubicada en el lado suroeste, en relación con el *clivus Victoriae*, y se abriría hacia el río.

⁸⁶² Un ‘foro Romano’ de Roma sería tautológico (la denominación como ‘Romano’ para distinguirlo de otros foros – Boario, Olitorio, etc. – no explica o no explica satisfactoriamente la calificación autorreferencial como ‘Romano’). No es tautológico si el foro se define como Romano porque todavía no existe una *urbs Roma*. Además, *forum* etimológicamente denota un espacio externo. Sobre el valor de *forum*, Prosdocimi 2009a, p. 34: “il *forum* è lo spazio fuori della/e porta/e”.

⁸⁶³ Prosdocimi 2009a; Prosdocimi 2009b; Prosdocimi 2009c. *Contra*: Grandazzi 1998; Carandini 2008.

⁸⁶⁴ Prosdocimi 2009a, p. 28: “Stante il rapporto della *porta Romanula* col Palatino, propongo come ipotesi di lavoro che *Roma* sia stato il nome del Foro (Romano) o di sua parte o di area prossima e che abbia assunto valore politico quando il Foro è divenuto il centro urbanistico, cioè politico, quando cioè il centro o i centri, organizzati per *curia(e)* < **co-wiria* – sono divenuti l’*urbs*, cioè quando i *Quirites* sono divenuti (*cives*) *Romani*. L’ipotesi ha due livelli: uno per cui il NOME *Roma* assume (relativamente) tardi valore giuridico-politico, e questo mi pare dimostrato da più indizi e/o prove convergenti; un secondo per cui *Roma* fosse toponimo del Foro (Romano!) o altra pianura sotto e distinta da Palatino”.

⁸⁶⁵ *Vid.* también Carandini 2007; Carandini 2011.

⁸⁶⁶ Sobre las diversas teorías concernientes la formación de Roma, *vid.* Carafa 2014.

quem: un *Romulus* gemelo de Remo y *conditor* de una *urbs Roma* palatina debe haberse ‘creado’ después de la segunda mitad del siglo VIII y antes de finales del siglo VI.

ACCA LARENTIA

A proporcionar un ulterior y posiblemente definitivo *terminus post quem* para enmarcar cronológicamente la formación de la leyenda de fundación contribuirá el examen de *Acca Larentia*, no solo madrastra de los gemelos sino una de las figuras más interesantes y más diacrónicamente estructuradas del paisaje religioso y mitológico de Roma.

Acca Larentia exhibe en las fuentes literarias una serie de rasgos cuyos análisis, a pesar del carácter ‘aglutinante’ de los relatos (las informaciones sobre Aca se suman y varían de manera bastante ‘líquida’), ha permitido evidenciar sustancialmente dos historias distintas, protagonizadas por dos *Acca*⁸⁶⁷ (distinguidas explícitamente por Plutarco): una sería la esposa de Fáustulo que adopta y cría a Rómulo y Remo⁸⁶⁸; la otra una (afortunada) hetera de la época de Anco Marcio (la indicación del rey es transmitida por Macrobio) que, después de haberse unido a Hércules, se casa con un rico etrusco (Tarucio, Tarutilio o Carucio) y deja en herencia sus haberes (tierras) al pueblo romano, recibiendo así, después de la muerte, honores divinos⁸⁶⁹.

Aunque las fuentes presentan a (la dos) Aca exclusivamente como una mujer⁸⁷⁰, *Acca Larentia* esconde ciertamente un pasado divino en el que era una diosa madre (honrada en los *Larentalia* del 23 de diciembre)⁸⁷¹, una madre tierra vinculada a la fertilidad, a la dimensión infernal y especialmente a los *Lares*⁸⁷², como demuestra inequívocamente su nombre ‘parlante’: la primera parte indica, siendo *Acca* relacionado con el sánscrito *akkâ* y con el griego *ἄκκω*, la maternidad, mientras que *Larentia*, comúnmente asociado con *Lares*, se considera equivalente de *Lara* y

⁸⁶⁷ Sobre Aca, al menos, Pestalozza 1933, Krappe 1942; Sabbatucci 1958; Momigliano 1969; Moskovszky 1973. Para un análisis de las diferentes versiones, *vid.* Rodríguez Mayorgas 2018 (con bibliografía previa).

⁸⁶⁸ Liv. 1.4.7; Ov. *Fast.* 3.55-58; Plut. *Rom.* 4.4-5; Plut. *Quaest. Rom.* 35; Macrobi. *Sat.* 1.10; Paul. Fest. p. 106 L.; Gell. *NA* 7.7.8 (de Masurio Sabino); Lactant. *Div. inst.* 1.20.4.

⁸⁶⁹ Plut. *Rom.* 5; Plut. *Quaest. Rom.* 35; Gell. *NA* 7.7.6; Macrobi. *Sat.* 1.10; *Fasti Praen.* 23 dec. (*Inscr. It.* XIII, 2, p.139); Lactant. *Div. inst.* 1.20.4-5 (cita Verrio); Tert. *Ad nat.* 2.10; August. *De civ. D.* 7.7 (*Larentina*). El amante es Carucio en Macrobi. *Sat.* 1.10; Tarutilio en *Fasti Praen.* 23 dec. (*Inscr. It.* XIII, 2, p.139).

⁸⁷⁰ Sobre Aca-mujer, Rodríguez Mayorgas 2018.

⁸⁷¹ Sobre los *Larentalia*, Sabbatucci 1988. Era el *flamen Quirinalis* quien se encargaba del sacrificio en honor de Aca. Gell. *NA* 7.5.7: *a flamine Quirinali sacrificium ei publice fit*. También asistían los pontífices. Cic. *Ad Brut.* 1.15.8: *vos pontifices ad aram sacrificium facere soletis*. Los *Larentalia* eran *feriae Iovis*. Macrobi. *Sat.* 1.10.11: *feriae sunt Iovis quae appellantur Larentinalia*. La tumba de *Acca Larentia* se encontraba en el *Velabrum*: *vid.* Coarelli 1983. Varro, *Ling.* 6.24 Plut. *Rom.* 5; Plut. *Quaest. Rom.* 34; Macrobi. *Sat.* 1.10.15; Lactant. *Div. inst.* 1.20.4.

⁸⁷² Otto 1913b; Ross Taylor 1925; Tabeling 1932; Pestalozza 1933.

*Larunda*⁸⁷³ (probablemente *Larentia* es una forma adjetival dependiente de *Acca* y derivada de un teónimo *Larenta*, construido a partir de *Lar* y similar/equivalente a *Larunda*).

Acca Larentia, por lo tanto, debería entenderse como ‘Madre de los Lares’, una figura divina también conocida, además de como *Lara* y *Larunda*, con los nombres de *Tacita Muta* y *Mania*⁸⁷⁴.

Mommsen, al ordenar las ‘distintas’ *Acca* –Aca madre de los *Lares*; Aca *scortum*; Aca madrastra de los gemelos– había propuesto que en la evolución del personaje la última etapa fuera representada por la Aca esposa de Fáustulo y madrastra de Rómulo y Remo. Según Momigliano, quien acepta las conclusiones del estudioso alemán, “*Acca nutrice (non madre di Romolo) non avrebbe ceduto il posto ad Acca amante di Ercole e di Taruzio*”⁸⁷⁵.

Si la primera *Acca* es, indudablemente, la que deriva su esencia del significado del nombre, el ‘problema’, de acuerdo con el orden propuesto por Mommsen y Momigliano, consiste en establecer cómo y por qué fue posible pasar de una *mater Larum* a una hetera amante de Hércules y Tarucio⁸⁷⁶, que, sin hijos, lega sus posesiones al pueblo romano.

Si se discerniera la *ratio* y las razones de la ‘transformación’ de Aca, también se entendería (aunque este no sea el objetivo prioritario de mi investigación) el valor ‘originario’ de los *Lares* o, al menos, el significado que se les atribuía en el momento del paso de *Acca* de *mater Larum* a *scortum nobilissimum*⁸⁷⁷.

Sin la necesidad de realizar un análisis que tenga en cuenta todas las variantes (los mitos cambian, evolucionan, se reinterpretan y se adaptan, se enriquecen, pierden y adquieren elementos, etc.), creo que es conveniente, recordando que en Hércules se reconoce al dios más cercano a la *gens Tarquinia* (cosa notoria)⁸⁷⁸ y que *Tarutius* es un nombre que alude claramente a *Tarquinius* (cosa menos evidente pero igualmente poco cuestionable)⁸⁷⁹, resaltar cómo la segunda *Acca* esencialmente

⁸⁷³ Lactant. *Div. inst.* 1.20.35: *hanc [scil. Muta] esse dicunt ex qua sint Lares nati et ipsam Laram vel Larundam. Larunda* también en Ausonio (*Technop.* 8.9-10): *Larunda progenitus fluminibusque Italidis praepollens*.

⁸⁷⁴ *Tacita Muta*: Ov. *Fast.* 2.599. *Mania*: Varro, *Ling.* 9.61 (*videmus enim Maniam matrem Larum dicit*). Sobre estas deidades, *vid.* también Keegan 2002; Dubourdieu 2003; Monella 2004; Giuman 2015. York 1986, p. 54: “We can see then that *Acca Larentia* and *Mania* are one and the same, the goddess of the underworld dead who develops mythologically into two or more separate entities”. A pesar de la diferencia de cantidad entre *Lāres* y *Lārunda-Lārentia* “la congruencia tra l'analisi del nome *Acca Larentia* e la interpretazione antica della divinità *Larunda* rappresenta un ostacolo formidabile a scindere i due termini” (Momigliano 1969, pp. 472-473).

⁸⁷⁵ Momigliano 1969, p. 477. Esencialmente repite lo que ya dijo Mommsen 1871: no es creíble que la Aca de los gemelos haya ‘evolucionado’ posteriormente en la Aca de Hércules. Este última es, en cambio, la posición de Carandini. Por ejemplo en Carandini 2006b.

⁸⁷⁶ Sobre el carácter oriental de la práctica de la prostitución sagrada que se escondería detrás del mito, *vid.* Coarelli 1983; Coarelli 1988; Ampolo 1988.

⁸⁷⁷ Macrob. *Sat.* 1.10.13.

⁸⁷⁸ Coarelli 2009.

⁸⁷⁹ La identificación de Tarucio con Tarquinio Prisco ya había sido propuesta por Pais 1926, p. 105. *Vid.* también Coarelli 1983; Coarelli 1988; Mastrocinque 1993; Martínez-Pinna 1992; Martínez-Pinna 2009. La deformación del nombre *Tarquinius* está explícitamente confirmada por Fest. p. 496 L.: *Tarquitias scalas quas Tarquinius Superbus fecerit, abominandi eius nominis gratia ita appellata est ait volgo existimari*.

encarnaría en el mito el vínculo entre Hércules y Tarucio/Tarquinio, el punto de contacto, en la época de Anco Marcio (cuando Aca es una cortesana y cuando, según la tradición, los ricos Tarquinius llegan a Roma)⁸⁸⁰, entre dos elementos extranjeros (Hércules y los Tarquinius) y la realidad local: la unión de Aca con Hércules y Tarucio se comprende ante todo como un mito que ‘inserta’ a los Tarquinius en las coordenadas locales, como una historia que, con una especie de doble hierogamia mítica, radica y legítima en Roma los *Tarquinius*⁸⁸¹.

Detrás del motivo hierogámico no se esconde la ‘aprobación’ genérica, a través del paradigma del mito, de una *gens* extranjera, sino una forma de legitimación que debe entenderse a la luz de las peculiaridades que pertenecen al sujeto legitimador, y *Acca* aparece en el mito sobre todo como una rica terrateniente⁸⁸².

Lejos de ser un detalle secundario, el vínculo con las tierras, el vínculo entre Aca y el territorio (entre *Acca* y los *Lares*, tal vez definibles como los ‘habitantes primigenios’)⁸⁸³, probablemente constituya el elemento central de ambos mitos y el núcleo de la naturaleza divina de *Acca*, y represente aquel rasgo peculiar que permite superar el cortocircuito de las tres ‘Acas’ y explicar las dos evoluciones sucesivas: *Acca* sería, en este sentido, una divinidad ctónica inseparable de las tierras/campos (lo que explica el protagonismo ritual del *flamen Quirinalis* y la relación con los *fratres Arvales*)⁸⁸⁴, y como tal también de los ‘poseedores’ de las tierras, de los *Lares* antes (primera *Acca*), de los Tarquinius luego (segunda *Acca*) y finalmente de los gemelos (tercera *Acca*).

Si *Acca* y los *Lares* (como “gods of place”)⁸⁸⁵ están estrechamente vinculados al territorio y a su organización espacial (a la casa, a las calles, a las plazas, a los campos, etc.), el connubio entre

⁸⁸⁰ Sobre la movilidad social en la época arcaica, y sobre los Tarquinius Baquíadas en particular, *vid.* Zevi 1995; Bradley 2015; Ampolo 2017. También Di Fazio 2013b.

⁸⁸¹ Sabbatucci 1958, en su análisis de Aca, ha insistido mucho en el aspecto, que considero secundario, de la mejora de condición de Aca. Sabbatucci 1988, p. 444: “In un modo o nell’altro, ossia con entrambe le versioni, si esprimeva il passaggio da una condizione negativa d’origine a una positiva condizione finale: Acca Larentia da sposa di un (povero) pastore diventa sposa di un (ricco) agricoltore (passaggio dalla pastorizia all’agricoltura), o da prostituta si trasforma in venerabile matrona (passaggio da una fase incivile senza matrimonio alla fase civile caratterizzata dall’istituto matrimoniale)”.

⁸⁸² Sabbatucci 1988, p. 444: “Ma il problema centrale che il mito imposta e risolve a suo modo è quello della proprietà della terra coltivata, che in questo momento dell’anno è la terra seminata. Ciò si rileva dal fatto che le due versioni, per quanto differenti, hanno una medesima conclusione: il popolo romano eredita le terre di Acca Larentia”.

⁸⁸³ Sabbatucci 1988, p. 445 concibe a los *Lares* como “i ‘primordiali abitatori’, e dunque ‘proprietari’, del territorio su cui poi si sono insediati i Romani; li abbiamo anche proposti come gli ‘antenati’ ideali o mitici di coloro che nella attualità vivevano in quel territorio. La molteplicità dei *Lares*, corrispondente al frazionamento territoriale, trovava una unificazione concettuale nella figura di Acca Larentia: lei era la ‘proprietaria terriera’ originaria”.

⁸⁸⁴ Aca madre de los Arvales: Masurio Sabino en Gell. *NA* 7.7.8; Plin. *HN* 18.2.6. Sobre los Arvales, Paladino 1988; Scheid 1990. Scheid 1990, pp. 587-604 señala que en los ritos de los Arvales Aca no se identifica con la *Mater Larum*. También enfatiza que los Arvales, según las fuentes que tenemos disponibles, no participaban en la *parentatio* en honor de Aca el 23 de diciembre.

⁸⁸⁵ Flower 2017.

una semejante divinidad y Hércules/Tarquino permitía, en conclusión, que la nueva *gens* se auto legitimase en el nuevo territorio.

Intercalado en las coordenadas del reino de Tarquino Prisco, el mito de Aca y Hércules, antes de conocer los cambios que lo transformarán sin deformarlo en la era republicana (en la versión ‘final’, evidentemente filo-republicana y anti-tarquinia, la propiedad de las tierras pasa de la *gens* al *populus*)⁸⁸⁶, adquiere un sentido claro y, especialmente, ofrece un *terminus post quem* manifiesto para la elaboración de la tercera *Acca*, y para la fabricación de la saga fundacional protagonizadas por *Romulus* y *Remus*⁸⁸⁷, que ahora podemos fechar con relativa certeza en el siglo de la monarquía ‘etrusca’.

URBS ROMA Y LOS GEMELOS EN EL LUPERCAL

La elaboración del mito fundacional, a pesar del tradicionalismo y del fideísmo concordante de Carandini, debe interpretarse más bien como el resultado de un meditado y minucioso proceso de reelaboración, redefinición y reinterpretación (en respuesta a las nuevas necesidades históricas) del rico bagaje mitológico local, refuncionalizado en clave histórica o mito-histórica para construir una imagen coherente de los orígenes, modelada (siguiendo patrones nunca abandonados por Roma: hibridismo), fusionando pasado y presente, tradición e innovación, memorias locales e influencias

⁸⁸⁶ Briquel 2000 p. 110, interpreta correctamente esta tradición como un intento romano de justificar la no devolución a Tarquino el Soberbio de sus posesiones.

⁸⁸⁷ Carandini 2006b, pp. LVIII-LIX: “Dal punto di vista della cronologia mitica, la prima *Acca* madre dei Lari e degli Arvali sembra doversi datare tra l'invenzione del politeismo latino e il secondo quarto dell'VIII secolo a.C. (prima dell'età romulea), mentre la seconda *Acca* va datata dal secondo quarto dell'VIII al terzo quarto del VII secolo –al tempo della fondazione-attuazione di Roma e del primo concepimento della sua saga. A partire dall'ultimo quarto del VII secolo, appare una terza *Acca*, figura molto diversa dalle prime. Si tratta dell'*Acca* le cui vicende vengono datate ai regni di Anco Marcio e Tarquino Prisco. È la *Acca* nobile prostituta (*lupa*) che si unisce non più a Faustolo/Fauno ma a Ercole, che sposerà il ricco Taruzio –sostituto di Tarquino Prisco, che aveva portato a Roma parte del tesoro dei Bacchiadi–, che lascerà poi al popolo Romano le terre appartenute al facoltoso consorte (l'*ager* dei Tarquini). La connessione di *Acca* alla terra del sito di Roma e del suo territorio è forse l'unico elemento in comune con l'*Acca* più antica degli *arua* dell'*ager* e degli Arvali –forse la Dea Dia (come ha proposto Coarelli) venerata al limite dell'*ager* ai *Septem pagi*– per cui i Lari/Arvali, Romolo fondatore di Roma e il popolo romano della prima repubblica avrebbero ricevuto tutti terra da questa che è in origine una Madre Terra generatrice e fecondatrice, che si univa a dèi/demoni fecondatori per generare gemelli. Con le precedenti figure extraumane di *Acca*, quest'ultima non ha quasi nulla in comune, tranne il nome, l'essere una figura mitica e il nesso con la terra. Non si tratta più di una Madre; non ha più connessione con Lari e Arvali; non genera gemelli (o figli singoli). È una nobile (sacra?) prostituta, che si unisce in ierogamia con Ercole, dio-avo protettore dei Tarquini, e con un ricco signore il cui nome appare come una storpiatura di quello di Tarquino Prisco, storpiatura databile dopo la cacciata di Tarquinia il Superbo, quindi alla fine del VI secolo a.C. Ma il concepimento di questo terzo e ultimo mito di *Acca* risale, per ammissione del mito stesso, al tempo di Anco Marcio, e l'unione ierogamica con Ercole appare simile all'unione con il re ... L'ultima *Acca*, per nulla tradizionale, si spiega con cultura fenicio-cipriota, penetrata tramite i punici, e fiorisce a Roma tra il regno di Anco Marcio e l'ultimo Tarquino. Ritenere l'ultima *Acca* come la prima è stato un errore di Mommsen: infatti *Acca* della saga romulea è attestata in Ennio, prima che in Licinio Macro, che ha cercato di contemperare cronologicamente l'*Acca* di Faustolo con quella di Taruzio, confermando l'ordine della sequenza stratigrafica. Ne consegue un fatto di grande rilevanza: la seconda *Acca* –quella che qui più interessa– va datata tra il secondo quarto dell'VIII e il terzo quarto del VII secolo a.C., epoca alla quale assegniamo il primo concepimento della saga romulea”.

extranjeras, elementos folklóricos y elementos históricos⁸⁸⁸, en una saga con la que expresar la nueva identidad de la nueva Roma, la “grande Roma dei Tarquini”, ciudad, ‘percibida’ o representada como *polis Hellenis*, fundada a lo largo de la orilla del Tíber como una colonia griega por un οἰκιστής homónimo.

En este proceso, la geografía del mito y la geografía del espacio, receptáculos de la memoria identitaria, se refuncionalizan completamente, magistralmente interconectadas en la definición de la leyenda de los orígenes, en un *continuum* narrativo que une, como perlas en un hilo, Palatino, Foro, Aventino, Quirinal, Capitolio, *Lupercal*, *ficus Ruminalis*, etc...

Fue en el siglo VI cuando se formó el núcleo duro de la leyenda de fundación (protagonismo de Rómulo y Remo; nacimiento prodigioso; amamantamiento milagroso; Acca como madre adoptiva; etc.), cuando los ‘lobos’ del *Lupercal* probablemente se encontraron con *Acca* y sus hijos adoptivos: el *Lupercal*, la cueva en la que actúan los *Luperci* palatinos, se convierte ahora en el lugar ideal en que ubicar al descubrimiento de los gemelos y en el que colocar a la loba *nutrix* (quizás hipóstasis de una *Acca* infernal y originalmente teriomórfica), creando así aquella imagen que el tiempo ha convertido en símbolo eterno de Roma⁸⁸⁹.

⁸⁸⁸ Ampolo 2013, p. 225: “Mi limito a ribadire che secondo me la storia delle origini quale ci è pervenuta è il prodotto di una ‘Grande Ricostruzione’. In ogni caso siamo davanti ad una complessa ‘ricostruzione’, termine che non è sinonimo né di ‘tradizione’ né di ‘falsificazione’, come ho sottolineato più volte. Questa si è basata sul materiale che era disponibile a storici e antiquari, cioè vari elementi realmente tramandati – relativamente più abbondanti per il periodo dagli ultimi decenni del VII al V secolo – cioè poche notizie, monumenti, documenti, nomi, feste, culti e istituzioni considerati a ragione o a torto molto antichi e intorno alle cui origini ci si interrogava con i metodi correnti –, storicizzando temi narrativi (mitici o reali) atemporali, talora riprendendoli dalla letteratura greca, il tutto utilizzato secondo le tecniche della storiografia e dell’antiquaria greco-romana, filtrato dalla mentalità e dalla sensibilità di diversi periodi storici”. Poucet 2006, sobre las gestas del fundador: “Cette geste, un mythe d’origine, se révèle à l’analyse comme un amalgame d’éléments de provenance diverse: des cadres, des schémas, essentiellement d’origine folklorique et indo-européenne, qui ont été remplis, gonflés, actualisés par quelques motifs grecs et par de très nombreuses données romaines, essentiellement des anachronismes et des étologies. Mais le résultat est remarquable. Avec du vieux, les rédacteurs de la tradition ont fait du neuf; les éléments, disparates au départ, ont été fondus avec beaucoup d’art, en une synthèse parfaitement réussie, qui a traversé les siècles et qui nous parle encore. Mais l’Histoire en est absente”.

⁸⁸⁹ El motivo del animal que amamanta a los humanos destinados a un gran futuro (reyes y héroes), es decir, el milagro de la salvación de una muerte segura gracias a la intervención de animales (salvajes y no), es un *topos* literario y mitológico. Para citar algunos casos famosos: Télefo, Paris y Ciro. Con respecto a la iconografía, permaneciendo en suelo itálico, recuerdo dos monumentos que cronológicamente preceden al espejo, una estela de Felsina (Bolonia) de finales del siglo V a.C. con un niño (con rasgos de adulto) amamantado por una fiera (probablemente una leona; según otros una loba) y el pie de una cista prenestina (conservado en el Ashmolean Museum de Oxford) en la que un niño es amamantado por la que parece ser una leona (Jurgeit 1980 interpreta al joven como *Caeculus*, una hipótesis que, aunque no esté confirmada por las fuentes, no debe rechazarse apriorísticamente). Sobre el tema del amamantamiento animal, *vid.* Binder 1964; Bettini - Borghini 1979; Pellizer 1991; Pellizer 1997; Meurant 2000a; Dasen 2005; Prescendi 2017; Trinquier 2017. La estela de Bolonia es particularmente interesante por la ubicación de la escena del amamantamiento debajo del registro central en que se representa el viaje ‘triumfal’ del difunto en carro (modelado en la iconografía del *reditus* del *princeps* victorioso, el fallecido avanza hacia la heroización): el largo y peligroso camino que desde el mundo de los vivos conduce al mundo de los muertos (plagado de figuras monstruosas), está destinado a terminar en un lugar de felicidad eterna, donde el difunto vivirá en compañía de los antepasados, entre los cuales, presumiblemente, también se halle el *oikistés* de la ciudad, *Ocnus*. En este sentido, el cipo funerario de Bolonia representaría en el contexto italiano el primer testimonio de un fundador amamantado por una bestia. Sobre las estelas felsineas y sobre el viaje triunfal *post mortem*, Torelli 2002; Maggiani 2003; Bonamici 2005; Bonamici 2006; Sassatelli - Govi 2007; Sassatelli - Russo Tagliente 2014.

La elaboración de la leyenda fundacional y la constitución de una *urbs Roma* delimitada por una muralla monumental⁸⁹⁰ y por el límite sagrado del *pomerium* son eventos sincrónicos (a la reorganización en sentido unitario y centralizado del espacio se une también, con el nuevo calendario ‘numano’, la reorganización del tiempo)⁸⁹¹, y contemporáneos, según mi análisis anterior, a la transformación semántica de los *Lupercalia*.

Los *Lupercalia*, después de haber abandonado definitivamente, con aquellas reformas centralizadas que he propuesto atribuir a la monarquía del siglo VI, el significado y las finalidades iniciáticos, después de haberse transformado de ceremonia palatina rígidamente externa a un centro (un *oppidum* delimitado por su *moenia*) en ritual ejecutado (*intra pomerium*) en el corazón de la ciudad serviana y dirigido a todo el pueblo, se presentan ahora en una forma nueva, iluminados por una luz incluso más brillante: conservan el valor purificador (y fecundador) que ya estaba presente en la carrera desenfadada de los jóvenes iniciados temporalmente excluidos de la sociedad y representantes de aquellas fuerzas ctónicas que, símbolo de la alteridad, se manifiestan en el lobo, pero se convierten en una ceremonia identitaria⁸⁹² (de todos y para todos) que “doveva celebrare, in qualche modo, le origini di Roma o, più precisamente, le origini dei primi Romani”⁸⁹³.

En esta metamorfosis, que probablemente también implica la introducción de un segundo grupo (alusión a los *colles* incorporados en el *Septimontium* y, quizás, a los gemelos)⁸⁹⁴, los *Lupercalia* celebran la dimensión temporal anterior a los orígenes, pre-estatal, pre-civil, pre-jupiteriana (Ov. *Fast.* 2.89: *ante Iovem genitum*)⁸⁹⁵, e introducen en el centro espacial de Roma ese desorden (ritualizado) que, antitético al orden de Júpiter (el *Lupercal* está dialécticamente en las antípodas respecto al templo capitolino, tal como los *Luperci* están dialécticamente en las antípodas respecto al *flamen Dialis*), apunta al tiempo sin orden, al tiempo del caos que precede y de donde procede la civilización, que precede a la fundación de Roma (en términos romanos una cosmogonía)

⁸⁹⁰ Dudas sobre la existencia de una muralla unitaria del siglo VI han sido planteadas por Bernard 2012. Ya Säflund 1932, pp. 164-167 proponía la tesis de las fortificaciones individuales de las colinas. Sobre una muralla unitaria de aproximadamente 11 km. de extensión, *vid.* Fabbri 2008; Cifani 2008; Cifani 2013.

⁸⁹¹ Sobre el calendario y el calendario ‘numano’ en particular, Gjerstad 1961; Kirsopp Michels 1967; Guittard 1973; Carandini 1997-2003; Pedroni 1998; Coarelli 2010. Acepto la datación del calendario ‘numano’ propuesta por Coarelli 2010: época de los Tarquinius.

⁸⁹² Hopkins 1991, p. 480: “The Lupercalia was a ritual which helped Romans identify themselves as Romans”.

⁸⁹³ Mastrocinque 1993, p. 138.

⁸⁹⁴ Sobre el Quirinal, *vid.* Coarelli 2014.

⁸⁹⁵ Mastrocinque 1993, p. 148: “Come gli Irpi Sorani, così anche i Luperci impersonavano gli antenati, uomini ferini da cui erano discesi i primi Romani, gente che non conosceva l'agricoltura, che si cibava solo di carne animale, abituata a vivere di rapine, a contendere gli armenti ai propri simili, esattamente come i lupi. I Lupercalia costituivano il tributo ritualmente pagato alla ‘ferinità’ e ai suoi numi, che regnarono nel passato, al fine di poter godere dei benefici della vita civile. Per un giorno all'anno regnava il disordine primordiale perché durante il resto dell'anno regnasse l'ordine”. La misma idea es expresada por muchos estudiosos: solo menciono, por ser el más reciente, Vé 2018. Sobre la ritualización de la dialéctica entre la dimensión del incivil de los orígenes y la del civil del presente, *vid.* Piccaluga 1977.

y del cual proceden los gemelos, fundadores de la ciudad palatina pero no, hasta Acilio o poco antes, de los *Lupercalia*.

CONCLUSIONES

La estructura de la tesis me ha permitido exponer, en cada capítulo, y en cada sección dentro de los diversos capítulos, durante la discusión y el análisis de los problemas y de las cuestiones individuales, una serie de soluciones: utilizaré este espacio no para repetir *modo pedisequo* lo que ya se ha argumentado previamente, sino para unir en un *continuum* y recorrer, libremente y sin vínculos, las etapas de la evolución de la historia milenaria de *Luperci* y *Lupercalia*, una historia, marcada por múltiples cambios, en la que se ha podido identificar cuatro ‘macroetapas’.

En los ‘primeros’ Lupercos –los Lupercos anteriores a Rómulo (no al Rómulo que el mito coloca en el siglo VIII, sino al Rómulo que situó en el siglo VI a.C.), los Lupercos de Evandro (una figura simbólica con la que indico temporalmente la edad que precede a la monarquía etrusca)– he propuesto que se reconozca la clase de edad de los *adulescentes* del Palatino que pasan en los márgenes de la comunidad, como lobos, un período de iniciación a la vida adulta, un período, atribuible al modelo del “noviziato nel bosco”, dedicado al aprendizaje y a llevar una vida salvaje (y quizá depredadora).

En esta primera fase, los *Lupercalia* representan la gran fiesta iniciática con la que los jóvenes de la comunidad son admitidos en la clase de edad de los Lupercos, una ceremonia estructurada en dos segmentos, uno estático (en el *Lupercal*) y otro dinámico (alrededor del Palatino). Primero se realiza el extraño ritual descrito por Plutarco –los jóvenes son marcados en la frente con la sangre del *caper* sacrificado, luego, limpiados con leche y lana, estallan en una risa estruendosa– que, conservado inalterado en el tiempo, señalaba por un lado el ingreso oficial en la pubertad –una etapa de la vida marcada por el macho cabrío, animal símbolo de la fecundidad y de la madurez sexual–, y por otro determinaba su transformación en lobos.

Los Lupercos, jóvenes que han abandonado formalmente la *pueritia*, son biológicamente machos cabríos y socialmente lobos, futuros hombres que se preparan para el matrimonio (la *libido* del macho cabrío es preparatoria para la reproducción) y para la guerra (el *furor* del *lupus* prepara para la actividad bélica del *miles*).

Al segmento estrictamente iniciático seguía la ‘presentación’ de los *puberes* a la comunidad, reunida fuera del *mons*. Los Lupercos, los ‘viejos’ de los años anteriores y los ‘nuevos’, adolescentes entre 15 y 20 años, desnudos y ebrios, bajo la protección de aquellas divinidades infernales que aún en los siglos siguientes (como *Lares*) presidirán los cambios de estatus, corrían desordenadamente

como *lupi Ditis Patris* alrededor del Palatino, fuera de los límites del *oppidum*: golpeaban los presentes, sin distinguir entre hombres y mujeres, con las tiras del macho cabrío sacrificial y propiciaban ritualmente una especie de comunión con aquel mundo de abajo en el que la muerte y la vida se fusionan. Los golpes infligidos por los Lupercos eran catárticos, purificaban y estimulaban la fecundidad, la misma fecundidad que estaba presente en grado superlativo en aquellos jóvenes que, a comienzos de la primavera, en una unión armoniosa entre natura y cultura, hacían pública ostentación de su madurez sexual.

La primera fase de la historia de los *Lupercalia* y de los *Luperci* se cierra (o se cierra definitivamente) con Rómulo y Remo, en el siglo VI a.C., con la fundación de la *urbs Roma*, la erección de una poderosa muralla y la definición de un *pomerium* que incorpora (con la exclusión del Aventino) *montes* y *colles*. Es la “grande Roma dei Tarquini”. El antiguo rito de iniciación tribal del Palatino se transforma radicalmente.

En la Roma del siglo VI a.C., profundamente jerarquizada y centralizada (política, social y religiosamente), la transición de la *pueritia* a la edad adulta ya no requiere el ‘noviciado en el bosque’, sino solo el abandono de la *toga praetexta* y la toma de la *toga virilis*, ya no contempla la carrera desenfrenada de *puberes* iniciandos alrededor del Palatino, sino solo una sobria *deductio in forum*.

Los Lupercos, ‘despojados’ de su valor iniciático original, se abren a la *urbs*, se ‘mueven’ (sin realmente ‘moverse’) desde el exterior (del *oppidum* palatino) al interior (del *pomerium*), y cambian la piel transformándose en miembros de un *sodalitas* que, dividida en dos grupos (tal vez para celebrar la unidad entre los *montes* del *Septimontium* y los *colles*, tal vez en alusión a los gemelos *Romulus* y *Remus*), introduce entre los ciudadanos una vez al año, de manera regulada y ritualizada, el desorden salvaje y ferino, purificante y fecundante.

Entre tradición e innovación, mirando al presente sin negar el pasado, los Lupercos siguen corriendo desnudos y ebrios entre la multitud, siguen golpeando a los presentes con el objetivo de purificar y estimular la fertilidad.

La resemantización también afecta, además de a los *Luperci* y a los *Lupercalia*, al *Lupercal*, que ahora adquiere un significado nuevo y eterno: el vetusto *antrum* penetra con fuerza en la geografía del mito y se convierte en un lugar de la memoria: el lugar del amamantamiento de Rómulo y Remo.

La gran revolución, la segunda etapa de la mutación de los Lupercos, está cumplida: *Lupercal*, *Luperci* y *Lupercalia* ascienden, entre lobos, prodigios, divinidades y héroes, para adquirir la condición de símbolos de un pasado lejano que precede a las leyes y al orden, y de iconos, junto con el templo de Vesta y el templo de Júpiter, de la identidad de la nueva Roma que emerge del *restyling* del siglo VI a.C.

La tercera gran etapa del proceso de transformación de los Lupercos se encuadra en la época medio-republicana: en el siglo IV, los arcadios de Evandro migran al Palatino, y Pan, el dios cabruno de las montañas y de los bosques, entra en el antro y se convierte en el señor de *Lupercal*.

A la estructura se superpone una nueva superestructura, al mito local se superpone el mito griego, y los Lupercos, que eran socialmente lobos y biológicamente machos cabríos, comienzan, en un proceso de progresiva identificación con Pan, a aparecer como una multitud de *Fauni*, jóvenes desnudos que corren *per lusum atque lasciviam* y ‘alegremente’ importunan, dignos imitadores del nuevo patrón divino, (sobre todo) a las jóvenes mujeres.

De una revolución a otra, pasando a través de los momentos fundacionales y de los fundadores (míticos e históricos), la metamorfosis en machos cabríos y la espectacularización de la ceremonia se completan, como acmé de una evolución progresiva, en la época de Augusto, la cuarta y última etapa de esta investigación, iniciada en un Palatino sin Rómulo y terminada en la Roma del *Princeps*.

Cambian, si mi hipótesis es correcta, la estética y la topografía de la ceremonia: con Augusto, los Lupercos reciben un περίζωμα de piel caprina y amplían su recorrido, ya no limitado a un circuito alrededor del Palatino.

Cada año, el 15 de febrero, el *sacer hircus*, Pan-Fauno, encarnado por jóvenes Πανίσκοι, ‘penetra’ simbólicamente, en cada calle y en cada plaza, en los *compita* y en la *via Sacra*, a *puellae* y *nuptae*, garantizando así la continuidad perenne e imperecedera de la ciudad eterna.

APÉNDICES

I

SOBRE UN ESPEJO CON LOBA, RÓMULO Y REMO

Entre las múltiples, bien conocidas y bien analizadas representaciones del *Lupercal*⁸⁹⁶, *locus* estrechamente vinculado a los *primordia* de Roma, a la salvación y al amamantamiento de los gemelos, un documento, objeto en los últimos años de renovado interés, merece una vez más nuestra atención: el espejo de bronce de Bolsena (fig. 23).

El documento, de origen desconocido (el hallazgo en Bolsena no se considera una garantía) y actualmente conservado en el Antiquarium Comunale de Roma⁸⁹⁷, es por varios motivos de excepcional importancia, siendo el único espejo con representación de los *primordia urbis*, así como la primera representación conocida del *Lupercal* y de los gemelos.

La importancia del documento es aún mayor –como se verá– por el hecho de insertarse en las coordenadas históricas de la segunda mitad del siglo IV (momento en que revive el interés por los orígenes de cultos e instituciones)⁸⁹⁸ y en el contexto del nuevo equilibrio político del Lacio que sigue a la disolución de la Lega Latina.

DESCRIPCIÓN

En el centro del espejo destaca una loba (de perfil, con melena tupida y ubres prominentes), representada en el acto de amamantar a dos niños (con rasgos, según las modas expresivas de la época, de adultos) sentados en el suelo, uno hacia la izquierda y con una mano que toca suavemente la cara de la fiera, el otro girado hacia la derecha. Junto a la loba, se pueden observar piedras y motivos vegetales (también una flor), detalles que ubican la escena en un contexto natural, cuya caracterización está clarificada por las líneas irregulares de una forma vagamente semicircular que enmarcan al animal esbozando una especie de refugio, una pequeña cueva o gruta (bastante evidente, aunque como tal no siempre reconocida)⁸⁹⁹.

⁸⁹⁶ Dulière 1979; Dardenay 2010; Dardenay 2012.

⁸⁹⁷ Inv. MAI 49.

⁸⁹⁸ Menichetti 1994.

⁸⁹⁹ Wiseman (1995; 1995b) niega la existencia de la cueva.

A cada lado de la escena principal, y por lo tanto fuera del refugio/*antrum*, dos personajes masculinos están de pie: el de la izquierda solo lleva una capa de piel caprina atada al cuello (el resto del cuerpo está descubierto) y tiene en las manos un bastón de pastor, un *pedum*; el personaje de la derecha, con barba larga, viste una túnica corta, sostiene una lanza en su mano izquierda y apunta el dedo índice de su mano derecha hacia el ‘milagro’ de la loba benigna (o solo en la dirección del niño más cercano a él, que en este caso sería visualmente distinto del otro).

Las dos figuras masculinas se encuentran en un nivel inferior al de la tríada loba-gemelos, y presentan entre ellos una fiera no bien definida, probablemente un león (para otros un lobo)⁹⁰⁰.

Un tercer registro se coloca por encima de las líneas semicirculares que enmarcan el refugio: en el centro-izquierda hay un hombre reclinado, con un sombrero redondo con borde ancho (pétaso) y una capa (clámide), el codo derecho en el suelo, la mano izquierda levantada (quizás apoyada contra un árbol), mirando abajo al personaje con la capa de piel; a la derecha, una mujer con velo, con un *flabellum* en la mano que sale de la ropa y los ojos apuntando hacia el hombre, tal vez atraídos por el gesto de la mano levantada.

Entre los dos personajes se ubica un árbol (con ramas sin hojas, quizás indicando la temporada invernal), en el que reposan dos aves, a la derecha un ave nocturna identificable sin ambigüedad con una lechuza, a la izquierda un ave no fácilmente definible.

El espejo, periódicamente y durante mucho tiempo considerado una falsificación (ya por Körte), es un *unicum* de cuya autenticidad hoy (casi) nadie duda⁹⁰¹.

El primer editor, Klügmann⁹⁰², reconoció inmediatamente en la escena principal el amamantamiento de Rómulo y Remo por parte de la *lupa* dentro del *Lupercal*, e identificó en los dos personajes laterales a Fáustulo y un segundo pastor, en los dos del registro superior al Genio del Palatino y Rea Silvia como Vestal (en virtud del velo), en los dos volátiles, el *picus* y la *parra* (aves que tanto la tradición literaria como la iconográfica asocian con el momento de la exposición de los gemelos)⁹⁰³. En casi un siglo y medio de estudios, las propuestas identificativas, a causa de aquella singularidad iconográfica que no encuentra una confirmación inmediata en las fuentes literarias (no es la traducción pictórica de las palabras de los autores clásicos), se han multiplicado: en el hombre con pétaso se ha reconocido a Fáustulo, a Mercurio, a *Pater Tiberinus*, a la personificación del Palatino, a un Genio; en la mujer con velo a Rea Silvia (viva o como fantasma), a Carmenta, a *Acca Larentia*,

⁹⁰⁰ A pesar de aquella ambigüedad que no siempre permite distinguir entre lobo y león, la diferencia entre los dos animales parece ser consistente. Piensan que es un lobo, entre otros, Carandini y Coarelli 2003, p. 52 n. 44.

⁹⁰¹ Dulière 1979, pp. 72-74 no lo considera autentico. Para un análisis profundo y completo que demuestra su autenticidad: Adam - Briquel 1982. Dudas aún expresadas en Parisi Presicce 2000, pp. 19-20.

⁹⁰² Klügmann 1879.

⁹⁰³ Sobre las aves presentes en el momento del descubrimiento de los gemelos, *vid.* Meurant 2005.

a *Lara-Tacita*; en el personaje con capa de piel, a un pastor, a Fauno, a un *Lupercus*, a Pan; en el hombre con lanza, a un pastor, a Fáustulo, a Quirino, al Tíber; en los dos niños, a Rómulo y Remo o a los *Lares Praestites*⁹⁰⁴.

TIEMPOS MODERNOS: WISEMAN, CARANDINI, FRASCHETTI

El documento, que se remonta a la segunda mitad del siglo IV a.C.⁹⁰⁵, considerado de producción prenestina (aunque no se pueda descartar una fabricación en la propia Roma)⁹⁰⁶, ha protagonizado en los últimos años un debate concerniente, más allá de los confines limitados del espejo, la prehistoria mítica de Roma y la propia elaboración de la leyenda de los gemelos: en una cadena de exégesis cada vez más atrevidas, las dos lecturas más interesantes, originales y dignas de análisis son las elaboradas por Wiseman y Carandini.

Wiseman, partiendo del reconocimiento de la figura masculina del registro superior como Mercurio, y refiriéndose a la narración ovidiana del nacimiento de los *Lares* como fruto de la violencia ejercida por Mercurio contra *Lara-Tacita Muta* (la historia es conocida: *Lala-Lara* habla demasiado y, castigada con la pérdida de la lengua, sufre violencia en el camino hacia el inframundo)⁹⁰⁷, ha afirmado que el artefacto fuera la traducción gráfica de la génesis de los *Lares*, representados en el centro como bebés amamantados por una loba.

Wiseman completa su exégesis con una explicación ‘calendarial’, proponiendo que en los registros central e inferior aparecieran alusiones a las fiestas de febrero, según un orden cronológico: a la izquierda, los *sacra Fauni* (13), en el centro, los *Lupercalia* (15), a la derecha, los *Quirinalia* (17), en la parte inferior los *Feralia* (21).

La explicación, no sin constricciones (la fiera como alusión simbólica a los *Feralia*, por ejemplo) se introduce, al eliminar del espejo *Romulus* y *Remus*, en la *vexata questio* del origen de la leyenda de los gemelos, a la cual proporciona las coordenadas temporales (datación del espejo como *terminus post quem*) y conceptuales (génesis de los *Lares* como núcleo mítico básico que será refuncionalizado) para la formación del mito, desarrollado tardíamente, de los gemelos ‘fundadores’⁹⁰⁸.

⁹⁰⁴ Para un cuadro de las diferentes propuestas interpretativas, *vid.* Adam - Briquel 1982; Massa-Pairault 2011a.

⁹⁰⁵ Adam - Briquel 1982: 340-330 a.C.; Rebuffat-Emmanuel 1973: 320-310 a.C. Inaceptable la propuesta de Martha 1889, p. 555, para el cual el espejo sería un producto etrusco posterior a la fundación de *Volsinii Novi* (264 a.C.).

⁹⁰⁶ La opinión común es que sea un producto prenestino. Sobre la tipologización de los espejos prenestinos, *vid.* Adam 1980; Adam - Briquel 1982. Coarelli (2003 y 2012), recordando el caso de la cista Ficoroni, propone ubicar la producción en Roma.

⁹⁰⁷ Ov. *Fast.* 2.599-616.

⁹⁰⁸ Coarelli 2003; Coarelli 2012 acepta las conclusiones de Wiseman.

Si la segunda parte de la hipótesis de Wiseman puede ser aceptada (ya se ha identificado en *Acca Larentia* el *trait d'union* entre *Lares* y gemelos)⁹⁰⁹, la primera parte, que Wiseman vincula inextricablemente a los eventos contemporáneos de finales de IV siglo, no es aceptable (precisamente porque acepto la idea de que la leyenda refleja, al menos parcialmente, la contemporaneidad sociopolítica, creo que solamente en la época monárquica se pueden individuar las condiciones adecuadas para la elaboración de una leyenda que comporta la muerte violenta de un hermano).

Carandini, fuertemente crítico con Wiseman, ha elaborado una explicación que se basa en una línea hermenéutica opuesta por las premisas y las consecuencias histórico-religiosas pero no tan disímil en relación con la exégesis iconográfica.

Según el estudioso italiano, los personajes del espejo, “una rappresentazione completa dei Lari dei Latini e dei Romani ... che miracolosamente rispecchia, salvo poche alterazioni, la tradizione mitica indigena”⁹¹⁰, deben identificarse con Mercurio, Lara, Fauno, Rómulo, Remo y Latino: “sono tutte queste le successive ed allo stesso tempo simili incarnazioni dei *Lares Praestites*, fra cui spiccano le coppie degli dei genitori e delle due coppie dei luperci *germani* pre-urbani (Fauno e Latino) e urbani (Romolo e Remo)”⁹¹¹.

Carandini acepta sustancialmente las intuiciones de Wiseman, pero las ajusta a su marco conceptual y a su propia teoría acerca de la fundación de Roma y de la elaboración del mito de los gemelos (los dos hechos, contemporáneos, se ubican a mediados del siglo VIII a.C.): en el espejo, Rómulo y Remo estarían representados como *Lares* (ancestros), y como tales en relación con los *genitores* de los *Lares*, Mercurio y Lara. Esta especie de *summa* teogónica multigeneracional encontraría su cumplimiento en el gesto del personaje de la derecha, que, identificado con Latino (no puede ser Quirino porque es ajeno al Palatino), es representado en el acto de señalar a uno de los dos niños, evidentemente *Romulus*, el ‘elegido’ (Carandini insiste mucho en este detalle, que de hecho decretaría, siendo la relación entre los *Lares* igualitaria y paritaria, la ilegitimidad de la explicación de Wiseman)⁹¹².

Críticas, directamente a Wiseman pero de reflejo también a Carandini, *pars destruens* a la que se asocia como *pars construens* una ulterior hipótesis exegética, han sido formuladas por Fraschetti⁹¹³: además de recordar que en la narración de Ovidio los *Lares Compitales* (los vigilantes de las encrucijadas) y no los *Lares Praestitas* nacen de la violencia ejercida por Mercurio sobre Lara,

⁹⁰⁹ Ya anteriormente propusieron la derivación de la gemelaridad fundacional de aquella de los *Lares* Schwegler 1853; Pais 1906, pp. 60-95; Cornell 1975.

⁹¹⁰ Carandini 1997-2003, p. 180.

⁹¹¹ Carandini 1997-2003, p. 180.

⁹¹² La diatriba entre Wiseman y Carandini sobre la interpretación del espejo sigue en Wiseman 1997; Carandini 1997.

⁹¹³ Fraschetti 2002a.

Fraschetti desaprueba la identificación del hombre reclinado con Mercurio y la de la mujer a su lado con *Lara* (con quien no encaja ni el atuendo ni la actitud atribuible a su persona), proponiendo en cambio identificar a los personajes del registro superior con el *daimon* padre de héroes (recordado por Dionisio de Halicarnaso)⁹¹⁴ y con Rea Silvia, y los del registro inferior con Pan y Fáustulo colocados a los lados de la loba con *Romulus* y *Remus*.

También para Fraschetti el espejo se convierte en el medio a través del cual interactuar ‘activamente’ con el pasado más antiguo de la reflexión mítica romana: el *daimon*, que “bien uniéndose con los seres humanos, bien con aquellos divinos, da origen a la fabulosa raza de los héroes”, precedería a Marte como padre de los gemelos, y por lo tanto certificaría una fase de la leyenda muy arcaica y aún abierta a cambios sustanciales, una hipótesis brillante pero poco plausible y ciertamente no respaldada por Dionisio (el significado de la frase de Dionisio es genérico, y el propio historiador griego atribuye explícitamente la paternidad de Rómulo y Remo a Marte ...)⁹¹⁵.

IDENTIFICACIÓN DE LOS PERSONAJES

Para proponer una explicación coherente de la escena, obviamente es necesario comenzar por identificar a los personajes.

Empezando desde el registro inferior, el personaje de la izquierda ciertamente no es un Luperco, ni puede ser Fáustulo o Fauno bajo la apariencia de un Luperco⁹¹⁶: ningún elemento de la representación es atribuible a la imagen de los *Luperci*, ni la capa caprina ni, mucho menos, el *pedum*⁹¹⁷. Se trata de un pastor, divino o humano: Fauno/Pan o Fáustulo.

En el personaje de la derecha, indudablemente no puede reconocerse a Fáustulo, como ha sido propuesto, *inter alios*, por Adam - Briquel y por Fraschetti: no solo no está caracterizado como pastor, sino que presenta elementos que lo reconducen visualmente a otro ámbito, a la esfera militar (precisamente por eso se ha propuesto también que fuese un hombre de confianza de Amulio) y a la

⁹¹⁴ Dion. Hal. *Ant. Rom.* 1.77.3.

⁹¹⁵ Dion. Hal. *Ant. Rom.* 1.77.1-2.

⁹¹⁶ En Fáustulo como Luperco piensan Adam - Briquel 1982; en Fauno como Luperco piensa Massa-Pairault 2011a, que asocia toda la escena con los *Lupercalia*, acogiendo en este punto la lectura calenderial de Wiseman: “Le personnage de gauche a donc la nature et les attributs de Faunus, mais il est en même temps le Faunus du Lupercal, une personnification des rites que les Luperques précisément accomplissent aux *Lupercalia*. Le personnage est donc à la fois Faunus et Luperco parce qu’il est aussi bien le *deus hujusce loci* que la personnification étiologique des rites des *Lupercalia* ... Nous croyons donc que l’artiste n’a pas créé simplement un Faunus, mais un Faunus-Lupercus s’identifiant au lieu, au moment et au rite”.

⁹¹⁷ Se ha mostrado anteriormente cómo deba correctamente interpretarse la información de Justino (43.1.7) con respecto a la estatua del dios Luperco, *caprina pelle amictus*, expresión que no indica un manto, sino el taparrabos característico de los Lupercos.

realeza o, más bien, al imaginario de una realeza arcaica, modesta y frugal, representada tanto por la túnica corta como por la *hasta*, símbolo de poder equivalente al *sceptrum*⁹¹⁸.

Como el esquema iconográfico ‘tradicional’ ubica alrededor del *Lupercal* únicamente a Fáustulo o a Fáustulo acompañado por otro pastor⁹¹⁹, la figura de la izquierda, perteneciente al modelo iconográfico del pastor, podría ser Fáustulo, según una *lectio faciliior* que, no obstante, no permite fácilmente atribuir una identidad a la figura armada de la derecha (quien podría ser en este caso un sirviente de Amulio).

Probablemente, para recuperar la unidad que se desprende de la escena, es mejor la solución, ya formulada por Wiseman y Carandini, de identificar a los dos individuos del registro inferior como seres divinos: el de la izquierda es, verosímilmente, Fauno (adopta la iconografía contemporánea de Pan)⁹²⁰, rey salvaje y ferino (que recuerda a Hércules en el vestuario y en la postura)⁹²¹, desnudo y despeinado; en el de la derecha, en lugar de seguir las hipótesis de Massa-Pairault (Tíber)⁹²² y Wiseman (Quirino)⁹²³, es razonable identificar (con Cappelli y con Carandini) a Latino⁹²⁴, rey y antepasado del *nomen* homónimo, immortalizado con una mano sosteniendo la *hasta* (aquí en su versión más sagrada de *hasta pura*, sin partes metálicas)⁹²⁵, prototipo del poseedor del *imperium*, y con la otra, gesto fuertemente simbólico, apuntando a los niños.

Interpretada desde la perspectiva de la soberanía pan-latina encarnada por Fauno y por Latino (por lo tanto, Latino es preferible a Quirino), reyes en el pasado y divinidad en el presente, que predestinan a los dos niños o a solo uno de ellos a un futuro de realeza e *imperium* (también pan-latinos como veremos más adelante), la escena central recupera toda su coherencia.

Más complicado es definir a los protagonistas del registro superior, que tanto Wiseman como Carandini identifican respectivamente con Mercurio y con *Lara - Tacita Muta*.

⁹¹⁸ Just. *Epit.* 43.3.3: *per ea tempora adhuc reges hastas pro diademata habebant, quae Greci 'sceptra' dixere*. Sobre el valor del *hasta* como signo de *auctoritas* e *imperium*, *vid.* Alföldi 1959; Scarano Ussani 1996.

⁹¹⁹ Sobre la iconografía *vid.* Dulière 1979; Dardenay 2008; Dardenay 2010; Dardenay 2012.

⁹²⁰ Las monedas emitidas por la Liga Arcádica a mediados del siglo IV a.C. presentan un Pan humano, joven, desnudo y provisto de un bastón pastoral. *Vid.* Jenkins 1972, p. 115 no. 245. Para la iconografía de Pan, Borgeaud 1988.

⁹²¹ Adam - Briquel 1982.

⁹²² Massa-Pairault 1992.

⁹²³ Wiseman propone Quirino por la barba, presente en otras representaciones del dios, por la lanza (*curis* o *quris* en sabino: Ov. *Fast.* 2.477; Paul. *Fest.* p. 43 L.) y por las conexiones calendariales. Si bien la coherencia cronológica-narrativa tenga sus propias reglas, también es importante recordar las críticas formuladas por Frascchetti 2002a, pp. 10-11, según el cual la presencia de Quirino sería anacrónica, ya que el dios “può essere venerato e dunque ‘esistere’ a Roma come dio solo dopo la miracolosa ascesa al cielo di Romolo alla ‘palude della capra’ e la sua conseguente identificazione con quella specifica divinità, o, in ogni caso, solo dopo l'arrivo nella stessa Roma del sabino Tito Tazio, cui lo stesso Tito Tazio avrebbe innalzato almeno un altare”. Sobre la etimología de Quirino, de *curia*, *vid.* Prosdocimi 1995; Prosdocimi 1996. Sobre Quirino: Brelich 1960; Porte 1981; Radke 1981; York 1988; Briquel 1996; Lajoye 2010.

⁹²⁴ Para la iconografía de Latino, Gury 1992.

⁹²⁵ Sobre la *hasta pura* como característica de los reyes albanos, Verg. *Aen.* 6.760. Serv. *ad Aen.* 12.565: *unde nunc tenet sceptrum Latinus, non quasi rex, sed quasi pater patratus*.

La hipótesis de que el individuo reclinado sea Mercurio, corroborada según los partidarios por la presencia del pétaso y de la clámide, es problemática: además de la difícilmente explicable participación del dios en el contexto del descubrimiento de los gemelos (dejando de lado el ‘pan-larismo’ de Carandini y la referencia a los personajes del fresco pompeyano de la casa de *M. Fabius Secundus* en el que aparece un Mercurio psicopompo que acompaña a Rea Silvia hacia el más allá, la única explicación coherente –Wiseman– abandona, para salvar a Mercurio, a Rómulo y Remo)⁹²⁶, faltan los elementos más característicos de la iconografía de Mercurio⁹²⁷, aquí desprovisto del caduceo y de las sandalias (a menudo, como el pétaso, alados)⁹²⁸.

El personaje no solo no refleja completamente la imagen formal del dios, sino que contrasta sustancialmente con el Mercurio psicopompo (y violador) padre de los *Lares*: la caracterización de la figura destaca, en la posición y en la ausencia de calzado, una estaticidad que anula de hecho la esencia misma del dios, aquella movilidad que es su cualidad más intrínseca.

Si no es Mercurio (*lectio difficilior*) y si en el registro inferior no comparece el personaje canónico cuya presencia connota generalmente el momento del descubrimiento, el principal candidato para identificar al hombre reclinado con pétaso y clámide, atributos característicos no solo de Mercurio sino también del viandante y del pastor, solo puede ser, descartando las otras hipótesis inverosímiles (Palatino; *daimon*; *Genius*; *numen* tutelar; etc.)⁹²⁹, Fáustulo⁹³⁰, como hace años, propuso Massa-Pairault⁹³¹.

La mujer a la derecha de Fáustulo deberá, por tanto, ser identificada con *Acca Larentia, uxor* del pastor, definiendo así una imagen con *Romulus* y *Remus* en el centro, las divinidades latinas *Faunus* y *Latinus* en los lados, los padres adoptivos *Faustolus* y *Acca Larentia* en la parte superior.

SIGNIFICADO

Haber proporcionado una identidad a los personajes aún no permite explicar en su totalidad el significado de la escena, que depende del valor que se quiera atribuir a Fáustulo: su actitud –reclinado,

⁹²⁶ Sobre el fresco de Pompeya, *vid.* Cappelli 2000; Coarelli 2012. El fresco, originalmente pintado en el triclinio de la casa de *M. Fabius Secundus* (V, 4, 13) y ahora expuesto en el Museo Nazionale de Nápoles, es otra expresión anómala de los *primordios Urbis*, completamente ubicados en la colina Palatina (inclusa la emboscada de Marte a Rea Silvia), y con personajes que no pertenecen a la versión canónica. Mercurio está presente y actúa como un dios psicopompo que acompaña a Rea Silvia en el inframundo.

⁹²⁷ En el área romano-latina, la estética de Mercurio depende de la del griego Hermes. Sobre la iconografía del dios, Simon 1992. Sobre el dios en Roma, Combet-Farnoux 1980.

⁹²⁸ Subrayan correctamente la ausencia de algunas de las características de Mercurio Adam - Briquel 1982 y Frascchetti 2002a.

⁹²⁹ Sobre la iconografía de *Palatinus*, Penny Small 1994.

⁹³⁰ Por ejemplo, en el altar de Ostia con amamantamiento de los gemelos *Faustulus* y otro pastor (*Faustinus*) llevan el pétaso. Penny Small 1988.

⁹³¹ Massa-Pairault 1992.

en reposo, casi durmiente, sin sandalias– se desvía de la iconografía de los monumentos posteriores, en los que Fáustulo se presenta siempre de pie e inmortalizado en los concitados momentos del descubrimiento.

A este respecto, escribe Massa-Pairault: “Le personnage est dans la position du rêveur, du songeur, ou, en termes religieux, de celui qui écoute un oracle: un oracle par *incubatio*, où l’on entend des voix. Cet oracle ne peut être que celui de Faunus dont nous savons précisément qu’il pouvait s’obtenir par ces moyens”⁹³².

Fáustulo, como *cubans*, estaría consultando el oráculo incubatorio de Fauno (a la finalidad adivinatoria también asocia la mano apoyada sobre el árbol); Aca en cambio estaría tomando los *auspicia*.

La estudiosa francesa amplía la lectura adivinatoria a todo el registro superior, y así la mano de Fáustulo que aparentemente toca el árbol se convierte en “une preuve ultérieure du contact avec les voix de la nature” y el propio árbol al centro de la escena⁹³³, identificado con la *figus Ruminalis*⁹³⁴, adquiere “une fonction oraculaire ... qui peut être de surcroît liée à sa nature d’arbre en rapport avec la fécondité”, valor subrayado por las dos aves, que serían los medios a través de los cuales la divinidad envía su mensaje⁹³⁵.

⁹³² Massa-Pairault 2011a.

⁹³³ Sobre el árbol como elemento que divide la escena en dos partes, creando un lado izquierdo ‘desnudo y salvaje’ y un lado derecho ‘civil y vestido’, *vid.* Meurant 2005. Reflexiones similares centradas en la oposición naturaleza-cultura, también en Fraschetti 2002a.

⁹³⁴ Adam - Briquel 1982 creen que el árbol no es identificable; Wiseman 1993 (repetido en Wiseman 1995a) ve en la ausencia de hojas un detalle que permite negar la hipótesis de la *figus Ruminalis*; para Carandini, en el espejo está representada la *figus* como debería haber aparecido en la segunda mitad del siglo IV: moribunda; Massa-Pairault 2011a extrae de la ausencia de hojas una indicación temporal: el detalle indicaría la contextualización invernal de la escena, asociable con el mes de febrero y los *Lupercalia*.

⁹³⁵ Las dos aves, posicionadas en el árbol colocado en el centro de la composición como una especie de *axis mundi*, para algunos serían simples imbuidos (Adam - Briquel 1982), para otros elementos con un fuerte valor simbólico. Carandini (ya Klüggmann 1879) ha insistido mucho en la identificación de las dos aves con el *picus* y la *parra*. A pesar de la tradición bien establecida que asocia las dos especies con el momento de la salvación de los gemelos, la traducción figurada de este particular, que se referiría directamente a los padres naturales de Rómulo y Remo (presentes en la ausencia: *picus* = Marte; *parra* = Vesta = Rea Silvia como Vestal), no es segura: el ave de la derecha es claramente un ave nocturna de dimensiones reducidas, una lechuza (*noctua* en latín), y sería identificable con la *parra* de las fuentes literarias solo si se diera a la *parra* un valor genérico (ciertamente el valor genérico debe excluirse cuando el termino *parra* se usa en un contexto, como el de los *auspicia*, que exige la máxima precisión); muy poco se puede decir del ave de la izquierda, excepto que, debido a la conformación del pico y a la forma de las alas, no parece un pájaro carpintero, sino un rapaz (Alföldi 1965: águila; Wiseman 1995a: cuervo; Meurant 2005: águila o buitre). Impecable el análisis de Adam - Briquel 1982, p. 86: “Peut-être a-t-on ici la trace d’un état de la légende antérieur à la fixation du nombre et de l’espèce des oiseaux intervenant dans la scène. Mais on peut tout aussi bien faire remarquer que de tels volatiles apparaissent fréquemment sur les miroirs prénestins des groupes A et B où ils semblent surtout combler les vides des scènes de médaillon, sans avoir avec elles de rapport précis”. Sobre el *picus* y la *parra*, Serv. *ad Aen.* 1.273 (*lupa de uicinis montibus uenit et ubera praestitit. Sed cum eos Faustus pastor eius loci animaduertisset nutrire a fera et piccum parramque circumuolare, suspicatus diuinae originis sobolem ad Accam Laurentiam uxorem [...] pueros detulit*); Non. p. 835 L. (*est parra Vestae, picus Martis*). Sobre las dificultades para identificar la *parra*, Capponi 1977. La presencia de aves, independientemente de las especies (Promathion –*apud* Plut. *Rom.* 2.7– se refiere a “aves de todas las especies”: ὄρνιθας παντοδαπούς), muestra el apoyo que la naturaleza, como expresión del mundo divino, aseguró a los gemelos, salvados de un destino de muerte y, por lo tanto, elegidos.

Y relacionada con la adivinación estaría, también, la mujer velada, que “écoute les oiseaux comme Faustulus songe l’oracle de Faunus” y “pressent la signification des *omina*, exactement comme Tanaquil”. La estudiosa según esta clave de lectura interpreta incluso el abanico y el velo, características de la “fonction ‘augurale’” de *Acca Larentia*.

La propuesta de Massa-Pairault es ingeniosa, pero plausible sólo en parte: no convence la división entre Fáustulo y Aca como protagonistas de dos prácticas adivinatorias separadas, si bien reunidas bajo la égida de la ‘divinización nupcial’, aquellos *auspicia nuptiarum* que, a pesar de que nuestra información sea deficiente, no parecen contemplar ni la práctica de la *incubatio* ni *flabella*⁹³⁶.

Si la idea de interpretar la postura de Fáustulo como una referencia a la *incubatio* es correcta, y también confirmada por la mirada del pastor hacia Pan-Fauno (Fáustulo *cubans* está todavía inmerso en aquella dimensión del sueño a través de la cual Fauno, expresión de una oracularidad espontánea y onírica, envía sus mensajes)⁹³⁷, el papel de la mujer, austera y en cierto sentido hierática (tal es el mensaje transmitido por el velo que cubre completamente la figura y del que solo emerge la mano con el *flabellum*), debería ser decodificado diversamente y de manera más ‘sencilla’: la mujer, además de estar en segundo plano, se caracteriza por el *flabellum*, objeto que a menudo indica una cierta subalternidad⁹³⁸.

A la luz de un aspecto tan importante como frecuentemente subestimado, es decir, la función propia del espejo, normalmente un regalo con el que desear a la *nupta* un matrimonio feliz y una maternidad próspera⁹³⁹, el artista/artesano podría simplemente haber querido retratar a Fáustulo y a Aca como una pareja marital ‘arcaica’, con un personaje principal, Fáustulo, y su *consors*⁹⁴⁰: el grabador y el donador, con la imagen del inminente descubrimiento (preanunciado oníricamente por Fauno) de aquellos niños que levantarán Roma, probablemente han querido desear a la mujer una descendencia gloriosa⁹⁴¹.

Este es un nivel interpretativo probable, primero y básico, pero no es el exclusivo ni el más relevante: el espejo, un *unicum* en el que los *primordia urbis* están representados de manera no

⁹³⁶ Sobre los *auspicia* nupciales: Gell. *NA* 3.2.10; Serv. *ad Aen.* 1.344; 3.136; 4.45; 4.146; Plaut. *Cas. Prol.* 86; Plin. *HN* 10.21; Cic. *Div.* 1.16.28; Val. Max. 2.1; Stat. *Silv.* 1.2.299; Varro, *Rust.* 2.4.9.

⁹³⁷ La contextualización nocturna y onírica de la escena se destaca por al menos dos elementos: la ausencia de sandalias (frecuentemente indica el sueño, como en el caso, solo para dar un ejemplo, de la representación del mito de Endimión) y la lechuza. Sobre la dimensión onírica, *vid.* Pellizer 2017.

⁹³⁸ El *flabellum* a menudo pertenece, en las fuentes literarias e iconográficas (desde la época arcaica —lastras arquitectónicas de Murlo, cinerario de Montescudaio, etc. — hasta la época augustea —personaje femenino con velo en el celeberrimo fresco conocido como ‘Bodas aldobrandinas’—) a sirvientes.

⁹³⁹ Massa-Pairault 2011a: “les scènes gravées sur les miroirs ne sont jamais neutres mais toujours en rapport avec le destin de la mère et/ou de l’enfant”.

⁹⁴⁰ No se puede aceptar Wiseman 1995a, p. 67, que interpreta la posición del brazo levantado del hombre como un gesto de rechazo y despedida hacia la mujer.

⁹⁴¹ El elemento de la maternidad de Aca en el mito aparece muy articulado: es la madre de un niño muerto prematuramente; es la madre de los Arvales; es la madrastra de los gemelos.

canónica, también asume un marcado valor ideológico (lo que explica tanto las ‘anomalías’ iconográficas como la unicidad), que se entiende plenamente en cuanto se intercale el objeto en las coordenadas históricas y políticas de la segunda mitad del siglo IV.

La representación central de Fauno y, sobre todo, de Latino, reyes fundadores de los latinos que (como Reyes Magos *ante litteram*) homenajean con su presencia y señalan a los gemelos (o solamente a Rómulo), designa y ratifica, en los años de la guerra latina (340-338 a.C.) o poco después, la prioridad y la supremacía de Roma (otorgada por los dioses desde el rescate providencial de los gemelos)⁹⁴² sobre el Lacio y el Italia central, vehiculando así un mensaje político profundamente actual, y aún más significativo si el espejo fuese un producto prenestino donado a una pareja no romana de nacimiento pero perteneciente, evidentemente, a una facción filo-romana.

⁹⁴² En Plut. *Rom.* 7.7 Remo subraya cómo los elementos salvajes de la naturaleza hayan actuado ‘contra-natura’ para permitir la salvación suya y la de su hermano, un signo de predestinación que marca la diversidad de los protagonistas con respecto a los ‘otros’: el paso a través de la naturaleza establece la superioridad de los abandonados, destinados a reintroducirse en la sociedad mejorándola (como héroes y/o reyes). *Vid.* Bettini, Borghini 1979.

II

MOLA SALSA, IMMOLATIO... Y CASTA MOLA, UN PARTICULAR GENUS SACRIFICII

Después de haber analizado en las páginas anteriores las finalidades y la evolución diacrónica de los *Lupercalia*, paso a examinar en detalle el conocido pasaje de Servio (*ad Ecl.* 8.82), en el que el comentarista de Virgilio pone en relación los *Lupercalia* con las Vestales, la preparación de la *casta mola* y la *mola salsa*⁹⁴³, aquella mezcla de harina de farro y granos de sal tan famosa así como (lo que espero demostrar en las páginas siguientes) malentendida.

Más que partir de Servio, llegaremos a Servio, después de haber analizado y aclarado el significado de la *mola salsa* y la relación entre *mola* y Vestales, y se contextualizará aún más los *Lupercalia* en el panorama religioso de la época tardo monárquica.

EL FARRO EN LA RELIGIÓN

La importancia socio-económica del farro y la consiguiente imprescindibilidad ritual de la *mola salsa* son hechos bien sabidos.

El farro, *far*, considerado el único cereal cultivado durante la época monárquica⁹⁴⁴, era el alimento básico de la dieta, y obviamente de la agricultura, romana e itálica⁹⁴⁵. Pero el farro es

⁹⁴³ Serv. *ad Ecl.* 8.82: *sparge molam far et salem. hoc nomen de sacris tractum est: far enim pium, id est mola casta, salsa—utrumque enim idem significat—ita fit: virgines Vestales tres maximae ex nonis Maiis ad pridie idus Maias alternis diebus spicas adreas in corbibus messuariis ponunt easque spicas ipsae virgines torrent, pinsunt, molunt atque ita molitum condunt. ex eo farre virgines ter in anno molam faciunt, Lupercalibus, Vestalibus, idibus septembribus, adiecto sale cocto et sale duro. igitur quod in sacris mola casta dicitur, ideo Vergilius in quinto Aeneidis "farre pio" enuntiavit: quid enim est pium nisi castum? quoniam 'piare' est propitiare, quod accidere non potest nisi caste in-servitum erit rebus sacris. hic autem dicendo 'asperge molam' rem ipsam proprio nomine memoravit: unde in secundo Aeneidis et "salsae fruges" et in quarto "ipsa mola".*

⁹⁴⁴ Plin. *HN* 18.62: *Populum Romanum farre tantum e frumento CCC annis usum Verrius tradit*. No importa si la noticia es verdadera o menos, lo importante es que se considerase verdadera: quizás un poco exagerada en relación con la cronología, no parece en todo caso demasiado lejana de la realidad. Los análisis realizados en los restos arqueobotánicos de la época arcaica en Roma y sus alrededores (particularmente interesantes son los datos relativos al sector 9 del Palatino excavado por Carandini) evidencian un porcentaje muy alto de farro, en mayor medida *Triticum dicoccum* (más del 90% por el yacimiento protohistórico de Piscina di Torre Spaccata, en los suburbios orientales de Roma), y en menor medida *Triticum monococcum* (farro pequeño), confirmando, de hecho, las palabras de Verrio Flaco. *Vid.* Costantini - Biasini 1984; Motta 2002; Motta 2011.

⁹⁴⁵ Con *semen*, un derivado de *sero*, 'plantar', se indicaba la semilla por excelencia, la del farro. La *farina* debe su nombre del farro. Plin. *HN* 18.898: *a farre dictam nomine ipso apparet*. La *puls*, una especie de papilla o polenta de farro, era el plato nacional arcaico. Plin. *HN* 18.83: *pulte autem, non pane, vixisse longo tempore Romanos manifestum*. Los romanos

también, sin exageraciones, el elemento principal de la religiosidad romana y el protagonista de la dialéctica hombre-divinidad: la importancia, en la cultura religiosa, del farro y de la consiguiente *mola salsa* se desprenden de la terminología ritual, que ha adoptado como sinónimos de *sacrificium* y *sacrificare* el sustantivo *immolatio* y el verbo *immolare*, con los cuales específicamente se indicaba el momento ritual de la aspersión de la *mola salsa*⁹⁴⁶.

Según Plinio, no existían *sacra* que *conficiuntur sine mola salsa*⁹⁴⁷, es decir, no había ninguna acción religiosa que no implicara el uso del farro, y esto se aplica indudablemente a nivel público y con mucha probabilidad también a nivel privado⁹⁴⁸ (la formulación recuerda a otras de contenido similar concernientes a los *auspicia*)⁹⁴⁹: la religión romana, fuertemente conservadora, puede definirse en su dimensión sagrada (= de los *sacra*, como fundamento, junto a los *auspicia*, del sistema religioso)⁹⁵⁰, sin caer en banalizaciones, la religión de farro y, más concretamente, de la *mola salsa*⁹⁵¹.

eran, a los ojos de los griegos, *pultiphagi* o *pultiphagonides* (Plaut. *Mostell.* 828; *Poen.* 54). Para la *puls* en ámbito religioso, Fest, p. 285 L. Sobre la *puls*, Muffatti Musselli 1988.

⁹⁴⁶ No tenemos certeza de cómo debería aparecer la *mola salsa*: ciertamente se puede excluir, por el uso constante de verbos semánticamente vinculados al esparcir (*spargere*, *aspergere*, *inspergere*, *perspergere*), que fuese una especie de pan o de pastel (como todavía afirman algunos: por ejemplo, Buonopane 2015, p. 71; Moser 2018, p. 80). Claro en este sentido, oponiendo la *puls* y la *mola salsa* al pan, Val. Max. 2.5.5: *Fuit etiam illa simplicitas antiquorum in cibo capiendi humanitatis simul et continentiae certissima index: nam maximis viris prandere et cenare in propatulo verecundiae non erat. nec sane ullas epulas habebant, quas populi oculis subicere erubescerent. erant adeo continentiae adtentis, ut frequentior apud eos pultis usus quam panis esset, ideoque in sacrificiis mola quae vocatur ex farre et sale constat. exta farre sparguntur et pullis, quibus auspicia petuntur, puls obicitur. primitiis enim et libamentis victus sui deos eo efficacius quo simplici placabant.* Scheid 2005a, y otros antes y después (Albanese 2002; Prescendi 2007; DiLuzio 2016), creen que la *mola salsa* tuviese una consistencia semilíquida y que fuera una mezcla de farro (*far*, *ador*) e de salmuera (*muries*). Acerca de la *muries*, sal molida al mortero, cocinada y mezclada con agua: Fest. p. 152 L; Non. p. 330 L. Aunque ninguna fuente correlaciona inmediatamente la *muries* con la *mola salsa*, con la *muries* debe plausiblemente identificarse el *sal coctus*, uno de los tres componentes de la *casta mola* preparada por las Vestales. Contrarias a considerar la *muries* un ingrediente de la *mola salsa*, Fayer p. 226 n. 112 y Wildfang 2006. Ambas posiciones serían adecuadas, si la hipótesis que propondré más adelante resultase correcta ...

⁹⁴⁷ Plin. *HN* 31.89.

⁹⁴⁸ El uso de la *mola salsa* en contextos privados es diversamente atestiguado. Por ejemplo, Plaut. *Amph.* 739-740: *sed, mulier, postquam experrecta es, te prodigiali Iovi / aut mola salsa hodie aut ture comprecata oportuit.* Para la utilización de la *mola salsa* en ritos ‘mágicos’: Tib. 1.5.14; Mart. 7.54.5.

⁹⁴⁹ Cic. *Div.* 1.3: *nihil publice sine auspiciis nec domi nec militiae gerebatur.* Serv. ad Aen. 4.340: *maiores omnia auspicio gerebant.* Serv. ad Aen. 1.346: *Romanos...qui nihil nisi captatis faciebant auguriis.* Liv. 6.41: *auspiciis hanc urbem conditam esse, auspiciis bello ac pace domi militiaeque omnia geri, quis est qui ignoret?* En cuanto a los *auspicia*, además de las múltiples aportaciones de Valeton, vid. Linderski 1986.

⁹⁵⁰ Cic. *Nat. D.* 3.5: *Cumque omnis populi Romani religio in sacra et in auspicia divisa sit, tertium adiunctum sit si quid praedictionis causa ex portentis et monstis Sibyllae interpretes haruspicesve monuerunt, harum ego religionum nullam umquam contemnendam putavi mihique ita persuasi Romulum auspiciis, Numam sacris constitutis fundamenta icisse nostrae civitatis, quae numquam profecto sine summa placatione deorum immortalium tanta esse potuisse.*

⁹⁵¹ El farro también le da el nombre al matrimonio romano más sagrado, la *confarreatio*. Plin. *HN* 18.7-8: *in sacris nihil religiosius confarreationis vinculo erat, novaeque nuptiae farreum praeferabant.* Serv. ad G. 1.31: *apud veteres nuptiae fiebant farre.* Gai. 1.112: *Farreo in manum conveniunt per quoddam genus sacrificii, quod Iovi Farreo fit; in quo farreus panis adhibetur, unde etiam confarreatio dicitur; complura praeterea huius iuris ordinandi gratia cum certis et sollemnibus verbis praesentibus decem testibus aguntur et fiunt. Quod ius etiam nostris temporibus in usu est; nam flamines maiores, id est Diales, Martiales, Quirinales, item reges sacrorum nisi ex farreatis nati non leguntur; ac ne ipsi quidem sine confarreatione sacerdotium habere possunt.* Serv. ad G. 1.31: *farre, cum per pontificem maximum et Dialem flaminem per fruges et molam salsam coniungebantur —unde confarreatio appellabatur—, ex quibus nuptiis patrimi et matrimi nascebantur.* Dion. Hal. *Ant. Rom.* 2.25: *Τὸ δὲ κοινωνοῦς τῆς ἱερωτάτης τε καὶ πρώτης τροφῆς γενέσθαι γυναικας ἀνδράσι.* Fayer 2005a, p. 224: “la *confarreatio* prevedeva, quindi, un solenne e complesso rituale religioso, il cui momento

El *civis* romano al interactuar con los dioses usa constantemente el farro, utilizándolo (en forma de harina o de producto procesado, e incluso simplemente como semilla)⁹⁵², bien directamente como una ofrenda para los dioses y los muertos (ellos también incluidos –como *Di Manes*– entre los dioses)⁹⁵³, bien como ingrediente ‘complementario’ empleado –veremos de qué manera– en la presentación a los dioses de otras ofrendas (la *mola salsa* de la *immolatio*), bien como agente lustral (*mola salsa* como *februum*)⁹⁵⁴.

Para comprender adecuadamente lo que se discutirá en las páginas siguientes, será necesario tener en consideración por un lado la distinción entre el farro-ofrenda y el farro-ingrediente, y por el otro el valor del farro como *februum*.

FARRO-INGREDIENTE: *MOLA SALSA* PARA INMOLAR

La *salsa mola* es el elemento imprescindible de cualquier sacrificio.

Me sea permitido empezar desde lejos, y más precisamente desde la noción de sacrificio y desde el valor del sacrificar, que debe ser entendido esencialmente como la acción de entrar en comunicación con la divinidad a través de una ofrenda⁹⁵⁵.

Aunque este no sea ciertamente el lugar para analizar en detalle el sacrificio como secuencia de actos múltiples y concatenados, y mucho menos para abordar las espinosas cuestiones sobre la

essenziale, nonché la ragione del nome stesso, era il sacrificio del *panis farreus*, pane o focaccia di farro”. Warde Fowler 1916 y Westrup 1943 han intentado reconciliar los testimonios afirmando respectivamente que el *panis farreus* se llamaba *mola salsa* o que estaba hecho de *mola salsa*. Albanese 2002 explica de otra manera la *mola salsa*: “*confarreatio* sembra alludere, come dicemmo, ad una attività realizzata con la *mola salsa* di cui il farro era, con il sale, elemento costitutivo. E tale azione realizzata con la *mola salsa*, con ogni probabilità, non sarà stata altro che l’aspersione. Si può congetturare che il rito comportasse aspersione dei protagonisti delle *nuptiae* con la *mola salsa*, tanto che essi poterono esser talora designati come *farreati*”. Para Fayer 2005a, la *mola salsa* simplemente se usaba para esparcir la cabeza de la oveja sacrificada, cuya piel se usaba para cubrir *sellas duas iugatas* (Serv. *ad Aen.* 4.374; Paul. Fest. p. 102 L.). Especular y contraria a la *confarreatio*, la controvertida *diffarreatio*, que utilizaba como la primera un *libum farreum*. Paul. Fest. p. 65 L.: *Diffarreatio genus erat sacrificii, quo inter virum et mulierem fiebat dissolutio. Dicta diffarreatio, quia fiebat farreo libo adhibito*. Acerca de la *confarreatio* también Torelli 1984; Boëls-Janssen 1993, pp. 148-159; Astolfi 2000, pp. 16-28; 178-204; Fayer 2005b.

⁹⁵² Sobre los pasteles hechos con el farro, *vid.* Glinister 2014.

⁹⁵³ Plin. *HN* 16.235: *Numa instituit deos fruge colere et mola salsa supplicare*. Fest. p. 244 M.: *Pecunia sacrificium f<ieri> dicitur, cum frugum, fruc>tumque causa mola pu<ra> offerebatur in sacrifici>cio, quia omnis res fam<iliaris>, quam nunc pecuniam> dicimus, ex his rebus con<stare>*.

⁹⁵⁴ Ov. *Fast.* 2.23-24: *quaeque capit lictor domibus purgamina certis, / torrida cum mica farra, vocantur idem*. Extremadamente interesante, aunque perteneciente a un contexto religioso sabino, Non. p. 164 L.: *februare positum pro purgare et pure facere. Varro de vita populi Romani lib. 1: in eorum enim sacris, liba cum sunt facta, incernere solent farris semine; ac dicere se ea februare, id est pura facere*. El farro del testimonio de Varrón es un *februum*, así como la *mola salsa* con la que el lictor purifica *domus certae*.

⁹⁵⁵ Sobre el sacrificio en el mundo clásico la bibliografía es muy extensa (y en continua y constante ampliación). Por ello me limito a citar algunas de las aportaciones más relevantes: Détienné - Vernant 1979; Grottanelli - Parise 1988; Ekroth 2002; Georgoudi - Koch Pietre - Schmidt 2005; Mehl - Brulé 2008; Pirenne-Delforge - Prescendi 2011; Wright Knust - Várhelyi 2011; Faraone - Naiden 2012; Prescendi 2018.

génesis y los diferentes matices de su finalidad (propiciatoria, expiatoria, purificadora, votiva, etc.)⁹⁵⁶, ni, tampoco, para examinar el aspecto social del sacrificio (las que podríamos definir como conexiones horizontales hombre-hombre)⁹⁵⁷, un carácter unitario del sacrificio, un mínimo común denominador en que hacer converger la esencia polisemiótica del sacrificio (ya que “there is no universal concept of sacrifice, but only local interpretations of sacrificial ritual”)⁹⁵⁸ y de donde hacer surgir una definición aproximada, es, obviamente, inteligible en la relación que gracias al objeto sacrificado, que se configura como intermediario, se establece entre el sujeto o los sujetos que sacrifican y la divinidad que recibe el sacrificio (conexiones verticales hombre-dios)⁹⁵⁹.

Aunque cada sacrificio, incluso aquel de carácter vegetal, transfiere, con la *sacratio* como acmé y *telos*, algo de la esfera humana a la divina –la esfera del *sacer*–⁹⁶⁰, el sacrificio no se reduce al acto más o menos puntual de la *sacratio*: es más bien un proceso, un recorrido ordenado marcado por múltiples etapas⁹⁶¹.

La ofrenda sacrificial, especialmente cuando contempla el sacrificio de un animal, implica una serie articulada de operaciones estructuradas en un crescendo que, a partir de la selección y de la *probatio*⁹⁶², termina con una asimétrica y jerárquicamente organizada distribución de lo sacrificado

⁹⁵⁶ Entre las muchas clasificaciones propuestas, recuerdo a Warde Fowler 1911, pp. 347–48 que distinguía los sacrificios en honoríficos, “where the offering is believed to be in some sense a gift to the deity”, piaculares, “where the victim is usually burnt whole, no part being retained for eating”, y sacramentales, “where the worshippers enter into communion with the deity by partaking of the sacred offering”. La tercera categoría era ajena al ambiente romano. Toutain 1911 distinguía los sacrificios romanos en honoríficos (*hostiae honorariae*), expiatorios (*hostiae piaculares*) y adivinatorios (*hostiae consultatoriae*).

⁹⁵⁷ El tema de las conexiones horizontales y verticales, en relación con el mundo griego, es abordado por Van Straten 2005. Sobre la terminología de la división sacrificial en Roma (*princeps, particeps, expers, praemium, assiduus*, etc.), Scheid 2005a, pp. 264–274.

⁹⁵⁸ Scheid 2012, p. 84.

⁹⁵⁹ Prescendi 2018, p. 137 define el sacrificio como “a channel of communication that serves to transmit messages between the human and divine worlds through the mediation of an offering ... a performance that stages for the gathered community the political and cosmic order regulating it, which includes the gods (who receive the offering); citizens (who direct the ritual action); slaves (who are charged with the dirtiest and most arduous parts of the rite: killing the animal, cutting its body and cooking it); and, finally, animals and vegetables (which constitute the offerings) ... sacrifice is no longer viewed as a ritual act that modifies the state of the person sacrificing (or of the object sacrificed), but as one of communication between worlds, whose performance creates social cohesion and reiterates the cosmic hierarchy”.

⁹⁶⁰ Sobre la no oposición entre el sacrificio animal y el sacrificio vegetal, Bruit-Zaidman 2005; Scheid 2011; Schultz 2016.

⁹⁶¹ Nuestro conocimiento de las fases que marcan el sacrificio romano se basa en una buena cantidad de fuentes, estudiadas meticulosamente en los últimos años por Scheid (1990; 2005) y por Prescendi (2007). También Schilling 1979. Sobre el *sacer*, otro tema muy debatido, se vean al menos, con bibliografía previa, las aportaciones recientes recogidas en Lanfranchi 2018.

⁹⁶² Acerca de la selección de la ofrenda, Prescendi 2007. Extremadamente interesante es el uso del adjetivo *sacris* para indicar animales conformes para el sacrificio: *sacres* porque son adecuados para el *sacer* y no porque son *sacri*. El adjetivo, arcaico, aparece solo en Plauto (*Rud.* 1206–8; *Maen.* 288–290), Varrón (*Rust.* 2.1.20; 2.4.16) y Festo (p. 420 L.). Varro, *Rust.* 2.1.20: *fere ad quattuor menses a mamma non diiunguntur agni, haedi tres, porci duo. e quis qui iam puri sunt ad sacrificium, ut immolentur, olim appellati sacres, quos appellat Plautus cum ait 'quanti sunt porci sacres?' sic boves atiles ad sacrificia publica saginati dicuntur op[t]imi.* Varro, *Rust.* 2.4.16: *Cum porci depulsi sunt a mamma, a quibusdam delici appellantur neque iam lactantes dicuntur, qui a partu decimo die habentur puri, et ab eo appellantur ab antiquis sacres, quod tum ad sacrificium idonei dicuntur primum.*

(espejo del orden, del armonioso κόσμος que estructura el mundo de los hombres y el de los dioses), con el *porricere* y el *profanare*, con la entrega de los *exta* al dios y la *visceratio*, la división de la carne⁹⁶³ entre los hombres (una ‘falta de comensalidad’ entre hombres y divinidades, funcional para establecer las profundas divergencias entre unos y otros, unidos en la demarcación de la separación)⁹⁶⁴.

El sacrificio, que puede analizarse desde varios puntos de vista, también puede evaluarse, como un proceso articulado con el cual poner en práctica el *transfert*, con las categorías propias de los rituales de paso⁹⁶⁵, y atribuible la famosa y todavía válida (al menos en sus líneas esenciales) visión tripartida de Van Gennep: rituales de separación o pre-liminares –alejan de la condición anterior–; rituales de margen o liminares –condición de suspensión–; rituales de agregación o post-liminares –introducen en la nueva condición–⁹⁶⁶.

Ahora bien, en este recorrido que, adoptando palabras de la semántica moderna, conduce de lo profano a lo sagrado, al final de la procesión acompañada por flautistas (fase pre-liminar) y después de las libaciones y de las oraciones introductorias (con las cuales los dioses están invitados a participar en la función: fase liminal de coexistencia de las dimensiones humana y de la divina)⁹⁶⁷, la víctima,

⁹⁶³ Sobre la *visceratio*, Kajava 1998. Serv. *ad Aen.* 1.211: ‘*viscera*’ *non tantum intestina dicimus, sed quicquid sub coria est, ut “in Albano Latinis visceratio dabatur”, id est caro.* Serv. *ad Aen.* 6.253: *nam ‘viscera’ sunt quicquid inter ossa et cutem est: unde etiam visceratio dicitur, ut diximus supra.*

⁹⁶⁴ De lo ofrecido, solo una parte se transfiere definitivamente, principalmente a través de la destrucción transformadora ejercida por el fuego, a la divinidad. Sobre el *profanare* como atribución a lo humano de lo que ha sido sacralizado, *vid.* Wagenwoort 1949; Benveniste 1960; Schilling 1971. La *profanatio* se realiza ritualmente a través del *contagius* (ciertamente, como es costumbre, acompañado por la palabra). Parcialmente diferente es el valor de *profanare* dentro de la ritualidad de Hércules al Ara Máxima. Afirmar que una víctima ha sido profanada en honor de Hércules parece, al principio, ser una contradicción (para explicar la ‘contradicción’ ha sido conjeturada la existencia de un segundo verbo *profanare* con el significado de consagrar). La ‘contradicción’ desaparece si *profanare* se opone a *exta reddere*, indicando así lo que no se destruye *vs.* lo que se destruye. Dado que, en los rituales romanos, los *exta* pertenecen a los dioses y, como tales, son destruidos, un *profanare* para Hércules puede entenderse a la luz del *genus sacrificii* hercúleo que establece que los *exta* no sean destruidos sino consumidos por los *Potitii*. Esto no significa que los *exta* son profanos. Son sagrados, pero se ofrecen a Hércules de otra manera, de una manera diferente a la combustión: probablemente se colocan primero en la *mensa* de Hércules y luego se consuman. Solo asumiendo un *profanare* equivalente a ‘no destruir’ y no un *profanare* equivalente a ‘desacralizar’ se entiende el significado de *profanare* para Hércules, como un sinónimo de *pollucere* a Hércules. Plaut. *Rud.* 1419: *ni daturus nil sim neque sit quicquam pollucti domi.* Sobre el léxico sacrificial, Santini 1988.

⁹⁶⁵ En la definición de Van Gennep 1909, p. 13, conjunto de las “séquences cérémonielles qui accompagnent le passage d’une situation à une autre et d’un monde (cosmique ou social) à un autre”.

⁹⁶⁶ Van Gennep 1909, p. 14: “Ces trois catégories secondaires ne sont pas également développées chez une même population ni dans un même ensemble cérémoniel. Les rites de séparation le sont davantage dans les cérémonies des funérailles, les rites d’agrégation dans celles du mariage; quant aux rites de marge, ils peuvent constituer une section importante, par exemple dans la grossesse, les fiançailles, l’initiation, ou se réduire à un minimum dans l’adoption, le second accouchement, le remariage, le passage de la 2e à la 3e classe d’âge, etc. Si donc le schéma complet des rites de passage comporte en théorie des rites préliminaires (séparation), liminaires (marge) et postliminaires (agrégation), il s’en faut que dans la pratique il y ait une équivalence des trois groupes, soit pour leur importance, soit pour leur degré d’élaboration”.

⁹⁶⁷ *CIL* 11.303: *ut natalibus Augusti et Ti Caesarum prius quam ad uescendum decuriones irent thure et uino genii eorum ad epulandiun ara numinis Augusti inuitarentur.*

antes de la occisión, es inmolada: la *immolatio* representa, como veremos, la puerta por la cual la ofrenda entra en una condición nueva y sin retorno (fase post-liminar)⁹⁶⁸.

Aunque en el curso del sacrificio sean múltiples los usos del farro-ingrediente, esparcido sobre el *focus* y sobre el cuchillo sacrificial⁹⁶⁹, y, después del *prosecare*, sobre los *exta* cortados y listos para ser echados en las llamas del altar⁹⁷⁰, lo que las fuentes designan, refiriéndose a la *immolatio*, es la aspersión de *mola salsa* sobre el animal vivo.

Gracias a los testimonios antiguos, incluidos los preciosos *acta* de los *fratres Arvales* en los que leemos *immolavit(ue) mola vino cultro*⁹⁷¹, es posible reconstruir la materialidad de la *immolatio* que, no limitada a la aspersión, consta de tres momentos y tres elementos inseparables o, al menos, estrictamente conectados⁹⁷²: el oficiante vierte el vino y la *mola salsa* sobre la cabeza del animal, y luego ‘distribuye’ (*inducere*) con el cuchillo sacrificial, sujetado oblicuamente, la *mola salsa* desde la cabeza hasta la cola⁹⁷³.

Los antiguos interpretaban la *immolatio* (limitada a la sola aspersión de *mola* o bien a los tres actos) como *sacratio*⁹⁷⁴ o como *probatio*⁹⁷⁵, y explicaban la aspersión de vino como *exploratio*

⁹⁶⁸ Con respecto al sacrificio público romano, se podría esquemáticamente, como hipótesis de trabajo, deconstruir la ritualidad destacando tres momentos correspondientes a la división tripartida de Van Gennep: A. Rituales de separación o preliminares: *probatio* (según criterios relacionados con sexo, edad, color, características, etc.) y traslado procesional de la víctima al altar: el animal destinado al sacrificio es ahora ‘diferente’ y ‘separado’; B. Ritos marginales o liminares: *praefatio*, con la ofrenda sobre el *foculus* de incienso y vino, sustancias por medio de las cuales los dioses están invitados a participar en la ceremonia: víctima en presencia simultánea de lo humano y lo divino; C. Rituales de agregación o post-liminares: *immolatio* y oración de consagración, occisión, *profanatio*: la víctima pasa definitivamente a la esfera del divino. Sobre la *praefatio*, que precede a la acmé de la *sacratio*, Scheid 1990; Scheid 2005a; Prescendi 2007. El término está presente en Cato (Agr. 134.1): *Thure, vino lano, Iovi, Iunoni praefato. Praefatio in Act. Fratr. Arval. a. 87* (Henzen 92) = *CIL* 6.2065, 1.18-19: *ille qui vice magistri fungebatur ture et vino in igne in foculo fecit*. Sobre los adornos de las víctimas, Fless 1995, pp. 72-73. Sobre incienso y aromas como sustancias capaces de atraer a los dioses, Détienne 1972; Mehl 2008; Huet 2008b. Scheid 1990, p. 332 asigna correctamente el valor de *salutatio* a la *praefatio*. La aplicabilidad de la división tripartida de van Gennep al sacrificio romano, y sobre todo al sacrificio animal, es aún más válida si el sacrificio se considerara desde el punto de vista del animal, un actor destacado que, según las fuentes, no solo acepta sino que procede voluntariamente hacia el sacrificio. Sobre este último tema, Georgoudi 2008. A pesar de las muchas contribuciones dedicadas al sacrificio, sería deseable un trabajo adicional en el que el sacrificio se deconstruyese según las categorías del rito de paso.

⁹⁶⁹ Serv. *ad Aen.* 2.133: *salsae fruges sal et far, quod dicitur mola salsa, qua et frons victimae et foci aspergebantur et cultri. Fiebat autem de horna fruge et horno sale, ut Horatius 'et horna fruge'*. Sobre el *focus* o *foculus*, Scheid 2005a; Prescendi 2007: estos son en su mayoría altares circulares portátiles. Sobre la forma y función de los fuegos, con una comparación entre los de Roma y los de la India, Dumézil 1966.

⁹⁷⁰ Varro, *Ling.* 5.104: *etiam frumentum, quod ad exta ollicoqua solet addi ex mola, id est ex sale et farre molito*. Val. Max. 2.5.5: *exta farre sparguntur*.

⁹⁷¹ *Act. Fratr. Arval. a. 87* (Henzen 92) = *CIL* 6.2065.19-20

⁹⁷² Scheid (1990; 2005) tiene razón en insistir sobre la ‘unicidad’ de las tres acciones.

⁹⁷³ Serv. *ad Aen.* 12.173: *DANT FRUGES MANIBUS SALSAS far et sal: quibus rebus et cultri aspergebantur et victimae. erant autem istae probationes, utrum aptum esset animal sacrificio. obliquum etiam cultrum a fronte usque ad caudam ante immolationem ducere consueverant: nam hoc est quod dicit, et tempora ferro summa notant pecudum*. Aquí para Servio, como para los autores tardo imperiales, *immolatio* es un sinónimo de occisión. Lucan. 1.610: *Iam fundere Bacchum coeperat obliquoque molas inducere cultro*. Sen. *Th.* 688: *tangensque salsa victimam culter mola*. Para una descripción de los cuchillos usados en los sacrificios, Siebert 1999, pp. 75-85.

⁹⁷⁴ Paul. Fest. p. 97 L.: *Immolare est mola, id est farre molito et sale, hostiam perspersam sacrare*.

⁹⁷⁵ Serv. *ad Aen.* 12.173. *Probatio* es un término bastante genérico que indica todo ese conjunto de actos que, en la ‘obsesión’ romana por la legitimidad de la ofrenda sacrificial, por un lado verifican y controlan la ofrenda, y por el otro

(*probatio*)⁹⁷⁶ o como acto del *mactare*: con el vino la ofrenda es *cumulata* y *magis aucta*, aumentada y magnificada, *ampliata* en el sentido de (aún más) apropiada y adecuada para los dioses⁹⁷⁷.

En virtud de la solidaridad entre el *mactare* y el *immolare*, tanto en la definición formular de los *fratres Arvales*, como en la explicación como *probationes*⁹⁷⁸, podríamos aplicar razonablemente el valor del *mactare*, como acto que ‘aumenta’ la ofrenda, también al *immolare*: no solo el *mactare* y el *immolare* parecen ser solidarios, sino materialmente el *vinum* y la *mola* se ‘unen’ en la *frons victimae*.

Pasando de la percepción antigua a aquella moderna, se observa una mayor variedad interpretativa: para algunos la *immolatio* representa una especie de protección mágica⁹⁷⁹, para otros reproduce preliminar y simbólicamente el acto sacrificial en su totalidad (mimesis de la occisión de la víctima)⁹⁸⁰, para otros aún es el momento de la consagración de la ofrenda a la divinidad a través de la “Segenskraft” de la *mola* y del *vinum*⁹⁸¹.

En esta última línea interpretativa, sin embargo eliminando la ‘santidad’ de la *mola* y del vino, se han colocado en los últimos años Scheid y Prescendi, que han restablecido el valor consagrador de la *immolatio*⁹⁸², como un acto a través del cual la víctima pasa de la esfera humana a la divina,

la hacen digna de ser aceptada, *proba* e *pura*. La *probatio* comienza lejos del altar (evaluación de las características físicas y estéticas de la víctima, adornación de la misma) y termina alrededor del altar, concerniendo también los *exta* después de la occisión. Serv. *ad G.* 2.194: *Reddimus exta sacerdotum usus est verbo; reddi enim dicebantur exta, cum probata et elixa arae superponebantur*. La *litatio*, después del *extispicium* –inspección de los *exta*– ratificará la aceptación de la ofrenda por parte de la divinidad. En el caso de que el sacrificio no fuese agradable a la divinidad, habría que repetirlo *usque ad litationem* (Liv. 4115.4). El *extispicium* no debe confundirse con la consulta de los *exta* realizada por los arúspices. La confusión ya está presente en Non. p. 23 L.: *extispices proprie aruspices dicti sunt, quod exta spiciant*.

⁹⁷⁶ Serv. *ad Aen.* 4.60, para la copa de vino vertida por Dido sobre la cabeza de la vaquilla: *media inter cornua fundit non ad sacrificium, sed hostiae exploratio, utrum apta sit*.

⁹⁷⁷ Serv. *ad Aen.* 9.641a: *MACTE magis aucte, adfecte gloria. et est sermo tractus a sacris: quotiens enim aut tus aut vinum super victimam fundebatur, dicebant ‘mactus est taurus vino vel ture’, hoc est, cumulata est hostia et magis aucta*. Serv. *ad Aen.* 4.57: *verbum sacrorum, κατ’ ἐὶφνημισιόν dictum, ut adolere; nam mactare proprie est magis augere: unde et magmentum dicebant, quasi maius augmentum*. Non. p. 539 L.: *‘Mactare’ est magis augere*. Suet. *Prat. fram.* 176: *immolare et mactare: immolari dicitur hosti, cum mola salsa in caput adiecta est; mactatum autem quasi magis auctum, id est ampliatur*. Sobre la etimología del término, recientemente de Vaan 2008, p. 357. También Palmer 1938; Benveniste 1969, pp. 224-225; Gonda 1959a; Gonda 1959b. Palmer 1938 (repetido en Palmer 1954) deriva *macte* del verbo **macio*, ‘esparcir’. Latte 1960 ha insistido mucho en el *mactare*, elemento central de un *sacrificium* entendido como acto con el cual aumentar el poder de los dioses.

⁹⁷⁸ Non. p. 539 L.: *Mactare est immolare*.

⁹⁷⁹ Blecher 1905, p. 66; Eitrem 1915, pp. 464-470.

⁹⁸⁰ Deubner 1910, p. 500; Latte 1914. La interpretación como occisión simbólica procede de la lectura de Lact. Plac. *ad Theb.* 4.462: *SIGNATI CAPITA designata capita habentes. Prius enim setae tolluntur aut lana et aris imponitur, et ita designatur quasi immolationi[s] uictima*. [ET] FRVGVM LIBAMINE PVRO illibato, impolluto. Significat autem salsas fruges.

⁹⁸¹ Warde Fowler 1911; Krause 1931.

⁹⁸² Scheid 1990, pp. 333-336; Scheid 2005a; Prescendi 2007; Prescendi 2018, p. 139: “*Mola salsa* and wine together modify the state of the animal, bringing about its transference from the sphere of human alimentation to that of the gods. Another emblematic act also occurs during this phase: the running of a knife over the victim’s back, which appears to constitute a symbolic (non- violent) killing of the animal before it is killed”.

convirtiéndose en *sacer* (y, por tanto, separándose automáticamente de cuanto pertenece a la comunidad humana)⁹⁸³.

La idea es ciertamente correcta⁹⁸⁴, pero puede ser ulteriormente aclarada a la luz del *mactare* y del valor que asume la *mola* dentro del contexto sacrificial. Si el vino es la sustancia (de la soberanía) divina por excelencia, la *mola salsa*, además de ser una sustancia que agrada a los dioses (por ser el fruto principal del trabajo del hombre), también es, como explícitamente atestiguado, un *februum*, una especie de marcador de pureza, y como tal aparece en varios momentos dentro de la secuencia sacrificial: por un lado, entra en contacto con lo que debe ser puro, y, por el otro, ‘acompaña’ la ofrenda a lo largo del camino de lo sagrado, marcando en un primer momento a la víctima que está a punto de pasar bajo la propiedad divina, luego a los *exta*, esparcidos de *mola* justo antes de abandonar finalmente el plano humano.

Es restrictivo reducir la consagración a la aspersión de la *mola*: la *sacratio* tiene lugar en un conjunto indivisible en el que el gesto se fusiona con la palabra, el ‘hacer’ agranda y define la ofrenda (materialmente designada por el pasaje del cuchillo desde la cabeza a la cola), y el ‘decir’, que verbaliza el ‘hacer’⁹⁸⁵, la sustrae de la *res humanae* para situarla en la *res divinae*: es razonable que la fórmula de consagración se pronunciara en el momento en que la víctima era de-finida por el cuchillo, un gesto polisémico con que, por un lado, el vino y la *mola salsa* ‘envuelven’ la ofrenda en su entereza, y con el que, por el otro, se reconoce al sacerdote, que no realiza materialmente la occisión, la paternidad del sacrificio.

La oración, al acompañar el acto, ratifica el cambio de status y la entrega de la ofrenda,

⁹⁸³ Macrobius. *Sat.* 3.3.2: *Sacrum est, ut Trebatius libro primo de religionibus refert, quicquid est quod deorum habetur.* Fest. p. 424 L.: *Gallus Aelius ait sacrum esse, quodcumque more atque instituto civitatis consecratum sit, siue aedis siue ara siue signum siue locus siue pecunia siue aliud, quod dis dedicatum atque consecratum sit; quod autem privati suae religionis causa aliquid earum rerum deo dedicent, id pontifices Romanos non existimare sacrum.* Acerca del *sacer* la bibliografía es, como es fácil de imaginar, simplemente exterminada.

⁹⁸⁴ Jacob 2006, p. 566, propone que la consagración preceda a la *immolatio* y que se identifique, más bien, con la *probatio*: “la sélection de la victime répondrait mieux à l’idée d’une affectation aux dieux accomplie au nom du peuple romain... Lorsqu’elle marche à son destin, la victime enrubannée est déjà séparée du monde profane. Quant à l’aspersion de céréales et de vin, dont des variantes se rencontrent aussi en Grèce, elle ‘consacre’ assurément (lat. *sacrare*, gr. *katarkhesthai*), mais on dit aussi qu’elle ‘purifie’, et Servius, à deux reprises, souligne qu’elle reproduit une *probatio* de l’animal... Chaque phase du rituel constitue une *probatio* supplémentaire, la dernière, l’*immolatio*, confirmant une sacralité définitive”.

⁹⁸⁵ La verbalización del ‘hacer’ es muy clara en Serv. *ad Aen.* 9.641a. Esta visión surge, *inter alia*, también de los *acta* de los *ludi saeculares* de época serviana (Acta 5a.47–49): *Ibique Seueru[s Au]g. apud [ara]m tertiam ligneam [te]mporalem [ad Tiberim 16 constitutam] | [praee]unte imp. Antonino [Aug. f]ilio suo ture uinoque fecit. Dein posita praetexta sumta tun[ica fmb]riata, adsistenti[[bus Geta 11 Caes. [et pr. pr. et]] ceteris 12 xvuir]is pur[ifc]atus per publicos xvuirum m[anus, 15 manibus dextera] | [et l]aeva retinens cultr[um ob]liq. cotor[i]um et pateram cum uino, retinente precatone[[m Geta C[aes.,]] immol]auit Terrae Matri s[uem] pl[enam] Graeco A. r. prodigiuam.* Dionisio (7.72.15), al describir el sacrificio romano, coloca las oraciones después de la aspersión: Χερνιψάμενοι τε γὰρ αὐτοὶ καὶ τὰ ἱερὰ καθαρῶ περιαντίσαντες ὕδατι καὶ Δημητρίους καρποὺς ἐπιρράναντες αὐτῶν ταῖς κεφαλαῖς, ἔπειτα κατευξάμενοι, θύειν τότε τοῖς ὑπηρεταῖς αὐτὰ ἐκέλευον. La oración acompaña cada fase del sacrificio. Sobre los numerosos problemas que plantea la descripción del sacrificio presentada por Dionisio, Scheid 2005a; Prescendi 2007. Sobre las correspondientes primeras etapas del sacrificio griego, que comportaban la aspersión de agua y granos de cebada, Jim 2011

convertida en plenamente pura y perfecta por el *mactare* y por el *immolare*⁹⁸⁶.

Un pasaje del *De divinatione* ciceroniano y un testimonio de Séneca indican inequívocamente como en el momento de la occisión, que sigue inmediatamente a la unión gesto-palabra de la *immolatio* (*vinum* + *mola* + oración), la víctima ya se encuentra en otro estado⁹⁸⁷: *tum ipsum*, como afirma Quinto, *extorum fieri mutatio potest*.

En los concitados momentos que van de la *immolatio* a la occisión, la ofrenda ha entrado en la esfera del *sacer* y la divinidad tiene la capacidad de intervenir alterando el cuerpo de la víctima⁹⁸⁸.

¿MOLA SALSA Y VESTALES?

Es opinión generalizada y comúnmente aceptada que toda la *mola salsa* utilizada en los sacrificios públicos romanos para la *immolatio* era producida por las Vestales⁹⁸⁹. También extendida es la idea de que las Vestales producían la *mola salsa* con el farro recogido por ellas mismas –vuelvo así al pasaje de Servio con el que había comenzado–: en los tres días de mayo, cerca de las *Idus*, las tres Vestales máximas recogían las espigas con las cuales producían –aparentemente de inmediato– aquella harina (tostada, triturada, molida)⁹⁹⁰, que en tres ocasiones, *Lupercalibus*, *Vestalibus*, *idibus*

⁹⁸⁶ La ofrenda ahora pertenece a la dimensión del *sacer*: el cambio de status es una forma de muerte que precede inmediatamente a la muerte física (no pasará desapercibido que los dos términos *mactare* e *immolare* adquieren el valor de matar...), realizada no por los oficiantes sino llevada a cabo por otros operadores. El momento de la occisión de la víctima rara vez se representa iconográficamente: Fless 1995; Huet 2005; Moede 2007; Elsner 2012. Sobre *popae*, *victimarii* y *cultrarii*, Aldrete 2014; Lennon 2015. Una noticia aislada de Lactancio Placido distingue a los sacerdotes en relación a la occisión, Lact. Plac. *ad Theb.* 4.463: *sacerdotum consuetudo talis est, ut aut ipsi percutiant victimas –et ‘agones’ appellantur– aut victimis cultrum alter impingat –qui ‘victimatores’ dicuntur*. Probablemente, si damos crédito a Varrón, en el curso del *Agonium*, celebrado cuatro veces al año con el sacrificio de un carnero en la Regia, era directamente el *rex* (y luego el *rex sacrorum*) a matar a la víctima. Varro, *Ling.* 6.12: *Dies agonales, per quos rex in regia arietem immolat, dicti ab agone, eo quod interrogatur a principe civitatis et princeps gregis immolatur*.

⁹⁸⁷ Cic. *Div.* 1.118-119: *tum ipsum, cum immolare velis, extorum fieri mutatio potest, ut aut absit aliquid aut supersit; parvis enim momentis multa natura aut adfingit aut mutat aut detrahit. [...] Cum igitur eae partes in extis non reperiuntur, sine quibus victima illa vivere nequisset, intellegendum est in ipso immolationis tempore eas partes, quae absint, interisse*. Sen. *QNat.* 2.32.3: *Ista nihilominus divina ope geruntur, si non a deo pennae avium reguntur nec pecudum viscera sub ipsa securi formantur*.

⁹⁸⁸ La divinidad comunica con los hombres por medio de los *exta* sobre los cuales ahora puede intervenir. El hecho de que la ofrenda haya sido consagrada no comporta automáticamente la aceptación por parte de la divinidad. Como demostrado por Sabbatucci 1951-1952 p. 92, “*sacer* ... non implica neppure la presa di possesso da parte della divinità, ma si limita a definire la deliberata rinuncia dell'uomo a beneficio di un dio (la pura e semplice offerta, senza l'accettazione dell'offerta)”.

⁹⁸⁹ Al menos a partir de Koch 1932.

⁹⁹⁰ Como estaba prohibido que las mujeres moliesen cereales, la actividad de moler de las Vestales era un hecho extraordinario (coherente con la extraordinariedad de las prerrogativas de las Vestales). Plut. *Quaest. Rom.* 85: *Διὰ τί τὰς γυναῖκας οὐτ' ἄλειν εἶον οὐτ' ὀψοποιεῖν τὸ παλαιόν; Ἡ τὰς συνθήκας διαμνημονεύοντες, ἃς ἐποιήσαντο πρὸς τοὺς Σαβίνους; Ἐπεὶ γὰρ ἤρπασαν τὰς θυγατέρας αὐτῶν εἶτα πολεμήσαντες δηλλάγησαν, ἐν ταῖς ἄλλαις ὁμολογίαις καὶ τοῦτ' ἐγράφη, μήτ' ἄλειν ἀνδρὶ Ῥωμαίῳ γυναῖκα μήτε μαγειρεῦειν*. Sobre el pasaje de Plutarco y sobre la participación de las mujeres en actividades sacrificales (las prohibiciones de Plutarco se han atribuido a la incapacidad de sacrificio de las mujeres), véase, con conclusiones muy diferentes, De Cazanove 1987; Scheid 1991; Paillet 1995; Scheid 2003; Schultz 2006; Flemming 2007; Huet 2008; Hemelrijk 2009; Rives 2013

septembribus, era transformada en *mola salsa* mediante la adición de dos tipos de sal –*adiecto sale cocto et sale duro*–⁹⁹¹.

Semejante reconstrucción, por la cual la totalidad de *mola salsa* provendría del farro cosechado en mayo y conservado en la *aedes Vestae*⁹⁹², enfrenta una serie de evidentes problemas, ya que no solo no está certificada por ningún otro testimonio antiguo, sino que es objetada por las propias fuentes⁹⁹³.

Aunque la tendencia de la crítica sea la de simplificar, anulando las contradicciones para estandarizar el dictado de las fuentes (= en el caso que se examina, se debería o corregir y, por lo tanto, vaciar de significado a Servio, o corregir los otros testimonios) y aunque hoy en día la misma crítica tienda erróneamente a reinterpretar todos los testimonios a la luz de Servio, el enfoque correcto debería ser señalar, resaltar y contextualizar las (aparentes) contradicciones.

En primer lugar, el farro en mayo aún no es farro, sino otra cosa, a lo sumo farro en potencia, ya que las espigas no están, obviamente, maduras, sino que todavía están en floración o desflorándose⁹⁹⁴. Esta sencilla constatación contrasta con los otros testimonios: si la *casta mola* de las Vestales ciertamente se producía con espigas que aún no estaban maduras, los autores que se refieren a la *mola salsa* normalmente empleada para fines religiosos (tanto a nivel público como a nivel privado) dan claramente a entender que el ingrediente principal de la *mola salsa* era harina normal de *far*, es decir, harina obtenida de un ‘verdadero’ farro cosechado en el momento de la justa maduración⁹⁹⁵. Ninguna fuente, excepto Servio, sugiere el uso de una ‘harina’ (que sería más correcto

⁹⁹¹ Serv. *ad Ecl.* 8.82.

⁹⁹² A modo de ejemplo (ya que podría citar la totalidad de los estudios de los últimos 50 años), DiLuzio 2016, p. 195: “The Vestals were responsible for preparing *mola salsa*, the mixture of ground *far* (spelt) and salt that priests and priestesses sprinkled on the backs of sacrificial victims at every public sacrifice in the city of Rome. The author of the Servius Auctus commentary on Vergil's *Eclogues* provides the fullest description of the process ...”.

⁹⁹³ Así motiva el silencio de las fuentes Prescendi 2007, p. 107: “Même si nous ne disposons pas d'exégèses antiques qui puissent confirmer cette symbolique, on peut penser qu'elle était évidente aux yeux des anciens. La référence de la *mola salsa* au temple de Vesta, lieu ancestral du peuple romain, était probablement trop claire pour susciter des discussions de la part des antiquaires”.

⁹⁹⁴ El dato es cierto, y más aún después de Prosdocimi 1991. Sin embargo, Albanese 2000: “Di recente, sulla base delle date ricordate nel passo pseudoserviano, si è sostenuto che le Vestali usassero spighe ancora immature, e quindi senza grani. Questa affermazione mi lascia molto perplesso. Mi sembra che operazioni di tostatura, pestaggio e molitura difficilmente avrebbero potuto realizzarsi con spighe ancora tenere e molli. Forse le Vestali si servivano in maggio, di spighe ormai secche conservate dal raccolto precedente”. Identicas conclusiones en Zingg 2011, p. 253: “Die Beschreibung im Servius auctus zwingt uns nicht anzunehmen, dass die Anfang Mai noch völlig unreifen, in Blüte stehenden heurigen Ähren geschnitten und gemahlen worden seien, welche Merkwürdigkeit in keiner antiken Quelle vermerkt ist, sondern es wurde wohl auf die Ernte des vergangenen Jahres zurückgegriffen”.

⁹⁹⁵ Dado que los antiguos creían que el *molere* fuera una innovación en comparación con el *pinsere* (Serv. *ad Aen.* 1.179: *apud maiores nostros molarum usus non erat: frumenta torrebant et ea in pilis missa pinsebant*), y dado que de las fuentes, analizadas por Braconi 2007, parece que el farro se triturase principalmente con el *pilum* y no se moliese con la *mola*, una objeción a lo que ha sido afirmado podría derivar de la doble acción del *pinsere* y del *molere* que Servio (*ad Ecl.* 8.82) atribuye a las Vestales. Se expresa así Prosdocimi 1991, p. 1300: “Perché due azioni per la stessa funzione? Vi potrebbe essere una ragione culturale: *pinsere* rappresenterebbe una macinazione più antica, mentre *molere*, la macinazione con *mola*, sarebbe una tecnica connessa al grano in una prospettiva culturale più recente; le due azioni sommate o disposte in sequenza progressiva riassumerebbero la sequenza culturale delle tecniche di macinazione. È

definir pulverizado) obtenida de un farro aún no maduro, una aporía ya detectada pero no explicada por Prosdocimi⁹⁹⁶.

En segundo lugar, a pesar de la imposibilidad tanto de calcular la cantidad de *mola salsa* necesaria para la totalidad de los sacrificios públicos de Roma, como la cantidad de espigas recogidas en tres días por las tres Vestales máximas, resulta muy poco creíble que el escaso farro de las Vestales hubiese sido suficiente para cubrir todas las exigencias sacrificiales de carácter público⁹⁹⁷.

Tercero. Se ha insistido en las páginas anteriores en la necesidad de distinguir entre la *mola salsa* como ingrediente y la *mola salsa* como ofrenda: si la *mola salsa* a la que me estoy refiriendo perteneciese (de acuerdo con la opinión comúnmente aceptada) a la categoría farro-ingrediente, ¿cómo deberíamos valorar el lema *casta mola* de Festo⁹⁹⁸, en el que la *mola* es definida expresamente como *genus sacrificii, quod Vestales virgines faciebant*? Festo (-Verrio Flaco) parece indicar, bastante inequívocamente, que la *casta mola*, siendo un *genus sacrificii*, pertenece a la categoría farro-ofrenda, y, calificándola –con el mismo adjetivo empleado por Servio– como *casta*, sugiere una diferencia entre *casta mola* y *mola salsa*.

En cuarto lugar, la *mola* de Servio es producida añadiendo *sal coctus* y *sal durus*, pero en las fuentes que mencionan la *mola salsa* sacrificial, no aparece nunca la sal cocida: o bien se hace referencia únicamente a la sal, sin especificación adicional, o bien, como en Ovidio, se indica expresamente solo la sal dura, con el término *mica* que evoca inequívocamente los granos⁹⁹⁹.

Admitiendo la inconciliabilidad entre la información de Servio y los otros testimonios, intentaré seguir otro camino: deconstruir a Servio, y (re)leerlo y (re)interpretarlo no en relación con

possibile che questa sia una motivazione secondo un modulo arcaico del macinare; ma la ragione è piuttosto funzionale: è un sistema per macinare quello che non è grano ma che è spiga o foglie/infiorescenze assimilabili a una spiga come ha Plinio (*n.h.* XXXIII, 87) parlando di infiorescenze/ foglie: TUNDITUR [chrysocolla] IN PILA, dein tenui cribro cernitur, postea MOLITUR ac deinde tenuius cribratur”. Sigue la misma línea Braconi 2007, p. 36: “un raro riferimento alla macinazione del farro con la mola è quello della *mola salsa*. Si tratta in questo caso di un’eccezione che conferma la regola poiché, come ha mostrato Prosdocimi, l’oggetto della manipolazione non sono i grani (maturi) di farro, ma le intere spighe in fiore: non avremmo a che fare, insomma, né con semola né con farina”. El hecho de que el farro normalmente no se muela es demostrado por la propia palabra *mola*, un término que evidentemente pretende caracterizar el producto de un procesamiento peculiar y no habitual del farro: esto, sin embargo, no implica que el *molere* se aplicase necesariamente solo a las espigas sin granos de mayo, sino que indica que un cierto derivado del farro se produjese utilizando tanto el *pilum* como la *mola*. ¿Por qué? Creo que la respuesta la pueden proporcionar las palabras de Plinio que siguen las ya citadas por Prosdocimi: *quidquid non transmeat, repetitur in pila, dein molitur*. Probablemente el objetivo era obtener un producto que, sometido a un proceso de doble molienda, fuera lo sumamente refinado, fino y por lo tanto puro.

⁹⁹⁶ Prosdocimi 1991, p. 1301 (repetido en Prosdocimi 1996, pp. 610-611) declara, en relación con la *mola salsa* mencionada por Varrón (*Ling.* 5.104), como sea “in palese contrasto col dettato del rituale di maggio”, y refiriéndose a la *mola salsa* recordada por Verrio Flaco afirma que “non c’è dubbio che *far* sinonimo di *mola* (124 L.) sia sinonimo anche di farro edule (3 L.), il che non è concepibile per la *mola* di sfarinato di spighe senza grani”.

⁹⁹⁷ Consciente de las dificultades Undheim 2018 escribe en una nota: “It is difficult to estimate how much mola salsa was actually needed for the public sacrifices in Rome, but if the Vestals were supposed to provide for all this, it appears to have been quite a lot of grain they would have needed to collect those few days in May”.

⁹⁹⁸ Fest. p. 57 L.

⁹⁹⁹ Ov. *Fast.* 1.337-338; 2.19-30.

los otros testimonios que tratan de la *mola salsa* como ingrediente sacrificial, sino conjuntamente al lema *casta mola* de Festo.

La indicación ofrecida por Festo, a pesar de su brevedad, es concluyente, ante todo porque, como Servio, asocia la *mola* a las Vestales, en segundo lugar porque, como Servio, adopta el adjetivo *casta*, por último porque, a diferencia de Servio, atribuye a la *mola* otro valor: si la *mola salsa* utilizada en los sacrificios no es el objeto del sacrificio, sino un ingrediente con el que esparcir la *victima*, los *exta* e incluso la *ara* y el *culter* (ingrediente *sine qua non* de los *sacra*: *februum* que hace puro cuanto toca, tanto las ofrendas reales, como las otras *res* utilizadas para llevar a cabo el *transfert* de la dimensión humana a aquella divina), la *casta mola* es un *genus sacrificii quod Vestales virgines faciebant*, o sea un *sacrificium* en cuyo contexto, evidentemente, la *casta mola* constituye el objeto del ofrecer (como en la *confarreatio*, un *genus sacrificii* ofrecido a Júpiter Farreo, en el que se utiliza un *panis farreus*)¹⁰⁰⁰.

La *casta mola*, en cuanto *genus sacrificii*, por lo tanto, debe entenderse de acuerdo con la categoría de la *mola/ofrenda*, una oblación particularmente agradable para los dioses: si Plinio (*HN* 16.235), asociándola al *supplicare*, le atribuye una marcada función placatoria¹⁰⁰¹, un lema desdichadamente fragmentario de Festo reconoce a la *mola salsa*, ofrecida en sacrificio para obtener abundancia agrícola (*frugum fructumque causa*)¹⁰⁰², un valor claramente propiciatorio.

A la luz de la relectura de Servio a través de Festo-Verrio Flaco es posible afirmar que Servio está en un error. Servio yerra no porque proporcione informaciones erradas (sus indicaciones, de probable procedencia sacerdotal, son correctas y muy valiosas), sino porque pretende explicar el *far pium* y las *salsae fruges* de Virgilio, o sea la *mola/ingrediente*, a través de la *casta mola*, fusionando dos realidades rituales diferentes, y dos sustancias diferentes, utilizadas en diferentes momentos y con diferentes propósitos. El mismo Servio casi parece desvelar la confusión cuando se pregunta: *quid enim est pium nisi castum?*

A modo de conclusión se puede afirmar que la *casta mola* producida por las Vestales no se usaba como *mola salsa* (*mola/ingrediente*) en todos los numerosos sacrificios públicos, sino como una ofrenda preparada y presentada en sacrificio en tres solas ocasiones, y se diferenciaba de la *mola salsa* (tanto de la *mola/ingrediente* como de la *mola/ofrenda*) porque no era confeccionada con harina de granos de farro (y *mica* de sal), sino con harina de espigas de farro (en flor o apenas desfloradas),

¹⁰⁰⁰ Gai. 1.112.

¹⁰⁰¹ También Ov. *Fast.* 1.337-338: *ante, deos homini quod conciliare valeret, far erat et puri lucida mica salis.*

¹⁰⁰² Fest. P. 244 M.: *Pecunia sacrificium fieri dicitur, cum frugum, fructumque causa mola pu<ra> offerebatur in sacrificio, quia omnis res familiaris, quam nunc pecuniam> dicimus, ex his rebus constat, quam nunc pecuniam dicimus.* La integración con *fruges* y *fructus*, locución bien atestiguada en latín, está confirmada por Paul. Fest. p. 287 L., que no se refiere a la *mola salsa*: *Pecunia sacrificium fieri dicebatur, cum fruges fructusque offerebantur, quia ex his rebus constat, quam nunc pecuniam dicimus.* Sobre la evolución semántica del término *pecunia*, Marcos Casquero 2005.

a la que se le añadía sal en granos (*sal durus*) y aquel *sal coctus* que es (casi) ciertamente identificable con la *muries*, sustancia producida por las Vestales *quae fit ex sali sordido...in furno percocto*¹⁰⁰³.

Llegados a este punto, después de haber sustraído la *casta mola* a la ritualidad sacrificial ordinaria, con todo lo que esto implica en términos de interpretación de la *mola salsa*¹⁰⁰⁴, es necesario preguntarnos porque las Vestales salaban y ofrecían en sacrificio la harina (producida en mayo y conservada cuidadosamente en el templo de Vesta) exclusivamente en las tres ocasiones mencionadas por Servio.

VESTALIA, IDUS DE SEPTIEMBRE Y LUPERCALIA

Sin abordar en detalle el análisis de la ritualidad de la recogida de espigas no maduras, ni el de la relación calendarial y funcional que la une a la *placatio* de los *Lemures*, dos cuestiones que nos llevarían lejos, pero que se podría sintética y conjuntamente explicar bajo la óptica de la necesidad de asegurar la bondad de la cosecha inminente, atribuyendo a la siega anticipada del farro un valor comprensible en términos de analogía persuasiva, como una acción performativa que en un momento aún crítico de la fase vegetativa del farro garantiza el buen resultado de la recogida realizada en los tiempos adecuados¹⁰⁰⁵, me centraré en el aspecto temporal, es decir, en las tres fechas de preparación de la *casta mola*.

¹⁰⁰³ Fest. p. 152 L.: *Muries est, quemadmodum Veranius docet, ea quae fit ex sali sordido, in pila pisato, et in ollam fictilem coniecto, ibique operto gypsatoque et in furno percocto; cui virgines Vestales serra ferrea secto, et in seriam coniecto, quae est intus in aede Vestae in penu exteriori, aquam iugem, vel quamlibet, praeterquam quae per fistulas venit, addunt, atque ea demum in sacrificiis utuntur.* Non. p. 330 L.: *in commentario ueteri Fabi Pictoris legi: muries fit ex sale, quod sale sordidum pistum est et in ollam rudem fictilem adiectum est; et postea: id sal uirgines Vestales serra ferrea secant.* Festo se refiere a la autoridad de Veranio, experto en derecho pontifical, Varrón cita a Fabio Píctor (o Veranio se basa en Fabio Píctor o ambos beben de la misma fuente): los dos testimonios muestran que la *muries* no era muy conocida. De *muries* también trata Cato (Agr. 88), en un contexto profano: *Salem candidum sic facito. Amphoram defracto collo puram inpleto aquae purae, in sole ponito. Ibi fiscellam cum sale populari suspendito et quassato suppletoque identidem. Id aliquotiens in die cotidie facito, usque adeo donec sal desiverit tabescere biduum. Id signi erit: menam aridam vel ovum demittito; si natabit, ea muries erit, vel carnem vel caseos vel salsamenta quo condas. Eam muriam in labella vel in patinas in sole ponito. Usque adeo in sole habeto, donec concreverit. Inde flos salis fiet. Ubi nubilabitur et noctu sub tecto ponito; cotidie, cum sol erit, in sole ponito.*

¹⁰⁰⁴ Así se pierde aquella conexión, a menudo postulada, entre *mola salsa*, sacrificio y Vesta. Por ejemplo por Brelich 1949, pp. 89-90 y por Scheid 2005a, según el cual la *mola salsa* alude “au foyer commun de Vesta, en particulier à l'activité rituelle de production d'aliments effectuée par les vierges Vestales”. Sin embargo, según varios testimonios, Vesta ‘presencia’ cada sacrificio, pero de otra manera. Serv. *ad Aen.* 1.292: *Vesta vero pro religione, quia nullum sacrificium sine igne est, unde et ipsa et lanus in omnibus sacrificiis invocantur.*

¹⁰⁰⁵ Las espigas, en floración o apenas desfloradas, aún pueden sufrir los daños causados por las últimas, muy peligrosas, olas de frío: aún hoy, en toda Europa, los tres días en que actúan las Vestales son conocidos, no casualmente, como los Santos del Hielo. Los tres *dies* de la recogida de espigas se vinculan con los tres días de los *Lemuria* según un esquema de organización temporal único en el calendario romano, que denota un propósito común de los dos rituales. Probablemente, la siega anticipada del farro y la *placatio* de los *Lemures* aseguraban el éxito de la cosecha: la cosecha y el procesamiento inmediato de las espigas se pueden leer, a la luz de la analogía persuasiva teorizada por Tambiah 1973, como actos que, manipulando un producto agrícola aún no maduro como si ya estuviera maduro, garantizaban su correcta maduración; la propiciación de los *Lemures*, por otra parte, resulta perfectamente comprensible a la luz de aquella estrecha relación (que también se puede ver en los *Parentalia* de febrero) que, casi siempre y casi universalmente, conecta indisolublemente los muertos y la agricultura (Propp 1983, p. 58: “dalle viscere della terra i morti potevano inviare un

Rechazando de inmediato la idea, invalidada por lo afirmado anteriormente, de que la producción diferida de *mola* en junio, septiembre y febrero (a distancias más o menos regulares) sirviera simplemente a cubrir, porque distribuida, la demanda anual (lectura que, en cualquier caso, no explicaría la razón de esos tres días y no de otros)¹⁰⁰⁶, la mejor explicación propuesta es la ofrecida por Prosdocimi, quien, aunque no reconozca la diferencia entre *casta mola* y *mola salsa*, señala acertadamente que “le tre date devono avere un significato particolare”: “almeno due delle tre date hanno un significato particolare manifesto e coerente, per cui sarà da cercarlo anche per la terza secondo la stessa logica: il 13 di settembre e il 15 di febbraio (*Lupercalia*) sono degli *initia* o comunque momenti critici di un ciclo; il 9 giugno (*Vestalia*) è pure collegato a un *initium*, ma la ciclicità di questo *initium* non è (più) evidente”¹⁰⁰⁷.

La idea de los *initia* de Prosdocimi, si bien no explica todo y tenga que ser ulteriormente aclarada y contextualizada, es ciertamente un punto de partida brillante.

Si el carácter de *initium* de las *Idus* de septiembre es de por sí evidente, y si el carácter de *initium* de los *Lupercalia* es, si bien menos evidente, no completamente denegable¹⁰⁰⁸, el *initium* “non ... (più) evidente” de los *Vestalia*, que el autor menciona sin aclarar, debe analizarse atentamente, por la obvia y privilegiada (con respecto a febrero y septiembre) conexión que a través de Vesta se establece con la acción de mayo. El carácter de *initium* debe (re)descubrirse, y comprenderse, introduciendo los *Vestalia* dentro del novendial en honor de Vesta (7-15 de junio), *dies religiosi* que comportan la

raccolto buono o cattivo, potevano obbligare la terra a dare frutti od a trattenere le sue forze”). Sobre la coincidencia etnográfica entre festividades dedicadas a los muertos y el calendario agrícola, *vid.* Lanternari 1959. Correctamente Torelli 1996, p. 153 así explica la recogida anticipada: “il rito vuole dunque propiziare la certezza delle messi, simboleggiata dai cesti usati proprio nel momento in cui questa certezza, per la fioritura delle spighe, è esposta al rischio finale. La certezza del raccolto viene ulteriormente enfatizzata simulando tutte le operazioni che si compiono con il vero grano, la torrefazione, la battitura, la molitura”. Un error que a menudo se comete es lo de relacionar la siega anticipada de las Vestales con la ofrenda primicial (por ejemplo, Braconi 2007). La ofrenda primicial del farro es otra cosa, y es contextual a la siega ‘real’. Fest. p. 423 L.: *Sacrima appellabant mustum, quod Libero sacrificabant pro vineis et vasis et ipso vino conservandis; sicut praemetium de spicis, quas primum messuissent, sacrificabant Cereri*. Fest. p. 267 L.: *Praemetium, quod praelibationis causa ante praemetitur*. Ov. *Fast.* 2.519-520: *Farra tamen veteres iaciebant, farra metebant / primitias Cereri farra resecta dabant*. Plin. *HN* 18.8: *Ne degustabant quidem novas fruges aut vina, antequam sacerdotes primitias libassent*. Sobre las primicias ofrecidas a Ceres, Le Bonniec 1958, pp. 160-163; Spaeth 1996.

¹⁰⁰⁶ Como ejemplo, Boëls-Janssen 1993, p. 150: “La sainte *mola salsa* était distribuée par les Vestales, à des dates précises, à des fins religieuses uniquement”; Carandini 2015: “Dovevano anche preparare le sostanze necessarie a purificare e a sacrificare. Una prima sostanza era la salamoia o muries, usata per salare la sfarinata di farro o mola salsa con la quale si aspergevano gli animali da sacrificare e che veniva distribuita dalle vestali tre volte l’anno”. Recientemente Baudy 2001 ha fantasiosamente imaginado una torrefacción de la *mola salsa* en febrero a la que vincular los *Fornacalia*... En p. 35: “Um die mola salsa am 15. Februar verteilen zu können, mussten die Vestalinnen das Rösten und Verarbeiten des Farro bis dahin abgeschlossen haben. Ich postuliere daher einen Zusammenhang zwischen der Tätigkeit der Vestalinnen und den Fornacalia und nehme an, dass sich der Curio Maximus bei seiner Terminwahl am Handeln der Jungfrauen orientierte”.

¹⁰⁰⁷ Prosdocimi 1991, pp. 1309-1310.

¹⁰⁰⁸ Los *Lupercalia* representan un *initium* sólo *lato sensu*, siendo evaluables como un *initium* porque posteriores al Favonio (comienzo de la primavera), pero representan también y más correctamente un fin o un pre-fin, precediendo los *Terminalia*, el *Regifugium* y marzo, mes de los *initia* (el 1 de marzo es un *dies* estrechamente vinculado a Vesta y a las Vestales, *initium* durante el cual se procedía a encender el nuevo fuego) junto con el enero de Jano (dios por definición de los *initia*).

apertura del *penus Vestae* (en el calendario de Filocalo, el primero y el último día eran señalados como *Vesta aperitur* y *Vesta clauditur*)¹⁰⁰⁹ y eran concluidos por el celeberrimo (y controvertido) *Quando Stercus Delatum Fas*.

Los 9 días, y en particular los *Vestalia* del 9 de junio (los otros *dies* son más bien días *circa Vestalia*) pueden ser interpretados como *initium*, pero no, o no solo, como limpieza ritual y preparación ritual del templo de Vesta (*penus* como *locus* destinado en la casa protohistórica a la custodia de las provisiones alimenticias)¹⁰¹⁰ y más en general de cada casa (siendo el templo de Vesta, sede del hogar común, una especie de casa/cabaña prototípica) a la recepción de los frutos de la nueva y ya próxima cosecha: no es la limpieza el aspecto central del novendial y de los *Vestalia* (aunque como tal aparezca en muchos estudios modernos, atraídos por el QSDF)¹⁰¹¹, sino la celebración del pan y del fuego/hogar.

Siendo la cosecha (y los productos de ella derivados: harina y pan) ya no muy lejana, pero todavía distante¹⁰¹², la celebración anticipada del pan y del hogar actúa en clave propiciatoria y

¹⁰⁰⁹ Fest. p. 296 L.: <Penus v>ocatur locus intimus in aede Vestae tegetibus saeptus qui certis diebus circa Vestalia aperitur. i dies religiosi habentur. Serv. ad Aen. 3.12: ideo penates appellantur, quod in penetralibus aedium coli soleant; nam et ipsum penetral penus dicitur, ut hodie quoque penus Vestae claudi vel aperiri dicitur.

¹⁰¹⁰ Torelli 1996, p. 150: “il *penus Vestae* altro non è se non un relitto della struttura abitativa primitiva, e cioè il fondo della capanna preistorica, normalmente ricoperto con stuoie, la cui funzione è quella di deposito di tutte le derrate alimentari, ma soprattutto delle granaglie, e del quale si provvede a fare pulizia annuale, anche in funzione dell'arrivo del nuovo raccolto. Siamo naturalmente ben lontani dall'epoca del raccolto, ma la preparazione del magazzino delle granaglie ha un preciso valore simbolico nella sequenza delle propiziazioni in favore della certezza del raccolto, sequenza...che ora sembra sciogliersi in un rito che attesta "sicurezza" dell'esito della coltivazione: si prepara il *penus* come se le nuove provviste stiano lì lì per arrivare. Il rito prevedeva la rimozione delle stuoie (*Vesta aperitur*), la pulizia radicale del fondo (*penus*) della capanna con asportazione dello *stercus*, ossia delle immondizie accumulate (assieme alle ceneri del focolare, anch'esso oggetto di questa "pulizia pasquale"), la ventilazione del fondo stesso per ben otto giorni, e infine il trasporto rituale dello *stercus* in un apposito immondezzaio sacralmente designato a metà del Clivo Capitolino”. También Torelli 1992. El hogar era ciertamente objeto de una limpieza diaria, para que no perdiera su pureza. Cato, Agr. 143.2 sobre los deberes de la *vilica*: *munda siet. uillam conuersam mundeque habeat. focum purum circumuersum cotidie priusquam cubitum eat habeat*. Sobre el *penus Vestae*, además de las obras especialmente dedicadas a las Vestales, también Dubourdieu 1989. El *penus* es un *locus intimus in aede Vestae tegetibus saeptus* (Fest. p. 296 L.) que, presentando una *pars exterior* (en la que se conservaba la *muries*: Fest. p. 152 L.), presupone también a una *pars interior*, no explícitamente atestiguada por ninguna fuente. La imagen resultante es la de una porción de *aedes* separada del resto por *tegetes* (esteras colocadas verticalmente) y, a su vez, dividida en una parte externa (*penus exterior*) y una interna. De esta parte interna tenemos restos arqueológicos: se trata de un recesso trapezoidal (m. 2,30 x 2,50) profundo entre 2 y 3 metros que ha sido identificado en la *aedes Vestae* de la primera mitad del siglo I a.C.

¹⁰¹¹ Los autores modernos tienden a insistir acerca de la limpieza del último día del novendial. Por ejemplo, Masi Doria 2017, p. 120: “Il cerimoniale riprende probabilmente il costume più antico di pulizia della città, nel quale erano coinvolte le donne (simbolicamente poi le donne pubbliche sacerdotesse della comunità) poi evolutosi con l'utilizzazione del sistema fognario”. También Sabbatucci 1988, p. 251: “Queste vestali che conservavano il farro, preparavano la *mola salsa*, badavano al fuoco che perennemente ardeva nel tempio di Vesta, lo spegnevano e lo riaccendevano quando andava rinnovato, accudivano ad una ‘dispensa’, la pulivano e ne rimuovevano le immondizie, parrebbero ‘casalinghe’ piuttosto che sacerdotesse, e sia pure di una ‘casa’ speciale o ideale. Diremmo che proprio con le loro azioni da ‘casalinghe’ esercitavano un sacerdozio nel nome di Vesta”. Boëls-Janssen 1993, p. 337: “il est évident que cette élimination solennelle des impuretés accumulées pendant toute l'année dans le plus saint des sanctuaires était particulièrement redoutable”. Carece de fundamento la afirmación de Caprioli 2007, p. 76: “Le celebrazioni della dea avvenivano dal 7 al 15 Giugno. Per i primi due giorni si spazzava e si ripuliva il *penus*”.

¹⁰¹² *Mater Matuta*, celebrada dos días después de los *Vestalia*, demuestra la proximidad de la cosecha: *Mater Matuta*, con el sufijo activo *-to* y con la primera parte del radical que indica ‘la temporalidad correcta’, es aquella que ‘permite que llegue el momento correcto’, de la maduración. Sobre la relación entre *Vestalia* y *Matralia*, Torelli 1992; Torelli 1995.

performativa: la preparación-ofrenda del primer producto ‘acabado’ de la ‘nueva cosecha’, la harina (más bien un pulverizado) de farro, al que ahora por primera vez desde la ‘siega’ se le añade sal dura y sal cocida (*muries*)¹⁰¹³, asegura y garantiza la futura preparación de los ‘verdaderos’ derivados del ‘verdadero’ farro.

En este sentido, y no en otros, los *Vestalia* deben ser interpretados y constituyen un *initium*, como uso primero del farro, ritualmente destinado en sacrificio a Vesta, en el que participan las *matronae*, las únicas que pueden entrar –descalzas– en la *aedes Vestae*, las que en una sociedad arcaica se encargan de la preparación del pan¹⁰¹⁴.

Una vez más, como ya en la semana anterior a los *Idus* de mayo, el actuar de las Vestales asume un significado anticipatorio y propiciatorio que debe entenderse a la luz de la analogía persuasiva: las Vestales cumplen ritualmente un acto antes de que sea el ‘momento’ con el fin de que ese mismo acto pueda ser cumplido por todos cuando llegue el ‘momento’. Esto demuestra ulteriormente, si aún fuera necesario, la imposibilidad de hacer coincidir la *casta mola* con toda la *mola salsa*: por el contrario, y permaneciendo en este filón interpretativo, se podría argumentar que la *casta mola* era producida y ofrecida a Vesta para hacer posible la producción de *mola salsa* (entre la una y la otra existe la misma relación reconocible entre el no farro –o farro en potencia– de mayo y el farro de julio: el farro

Torelli 1992, p. 69: “La data della festività è a questo riguardo significativa: al sole di giugno le messi devono avviarsi alla maturazione finale e la divinità materna della festa garantisce per questo”. Sobre el significado de *ma-*, *vid.* la óptima síntesis de Sarullo 2014b, p. 171: “andrebbe con **mā-* ‘gut, to guter Zeit, rechtzeitig’ (IEW s.v., p. 693) che si ritrova nell’aggettivo *manus*, poi *manis*, ma anche in *Matuta* e soprattutto in *maturus*, che in *DELL* (p. 391) viene definito come ‘qui si produit au bon moment’. Il significato di **mā-* viene fatto risalire al concetto generale di ‘essere in misura (corretta)’ che si esplica in chiave etico/morale nell’aggettivo *manus/manis* ‘buono’ e in senso temporale in *maturus*. Il concetto di ‘giusta misura’ come temporalità sembra insito anche nella figura di *Mater Matuta*, la quale, secondo Prodocimi (1996b, p. 541), ‘è la *mater* che presiede alla nascita a ‘buon tempo = tempo socialmente previsto’”. Macrobi. *Sat.* 1.3.13: *Lanuvini ‘mane’ pro ‘bono’ dicunt*. Sobre la ‘temporalidad correcta’ relacionada con el nacimiento humano, *Genia Mana*, para la cual *vid.* Prodocimi 1996. Sarullo 2014b atribuye también a *Parca Maurtia* el valor de “nascere al giusto momento” (que debe entenderse junto con *Nona* y *Decima*).

¹⁰¹³ La descripción más extensa de los *Vestalia* en Ov. *Fast.* 6.309-318: *venit in hos annos aliquid de more vetusto: / fert missos Vestae pura patella cibos. / Ecce coronatis panis dependet asellis, / et velant scabras florida sarta molas. / sola prius furnis torrebant farra coloni / (et Fornacali sunt sua sacra deae): / subpositum cineri panem focus ipse parabat, / strataque erat tepido tegula quassa solo. / inde focum servat pistos dominamque focorum / et quae pumiceas versat asella molas*. Sobre la importancia del burro en los *Vestalia*, Torelli 1996, pp. 151-152: “l’asino...è evocatore di forti poteri riproduttivi, che sono al centro della celebrazione. Il carico di pagnotte è sentito come parallelo all’attributo virile di cui l’animale è robustamente provvisto: la produzione del pane, che comporta la trasformazione (di fatto la distruzione) del frumento, richiede in un’ottica squisitamente magica una riaffermazione dei valori riproduttivi, ottenuti in virtù della presenza di un animale fallico come l’asino..., e assolutamente necessari perché in futuro si ripeta il miracolo della fecondazione, alla testa del ciclo di cui la panificazione è il punto di arrivo”. Sobre las formas arcaicas de preparación del pan por parte de la *vilica*, Cato, *Agr.* 75: *inde panem facito, folia subdito, in foco caldo sub testu coquito leniter*. Sobre los *pistores*, Plin. *HN* 18,108: *certum...fit Atei Capitonis sententia...pistores...tantum eos, qui far pisebant, nominatos*.

¹⁰¹⁴ Ulp. *Dig.* 33.7.12: *et mulieres quae panem coquant*. Plin. *HN* 18.107: *ipsi panem faciebant Quirites, mulierumque id opus maxime erat, sicut etiam nunc in plurimis gentium*. Ovidio explica la tradición de las matronas de descender desde el Palatino hasta el valle del Foro con los pies descalzos recordando al pantano del *Velabrum*. Porte 1985, pp. 284-286 compara la práctica con la interdicción de introducir objetos de piel en el templo de *Carmenta*, explicando ambos con el deseo de no contaminar con la ‘muerte’ la pureza de los dos edificios. La comparación es ilegítima y la prohibición pertinente *Carmenta* se explica de otro modo, a la luz del patrocinio de la diosa sobre los nacimientos. Más correctamente Boëls-Janssen 1993, p. 338, según la cual el propósito sería “d’établir un contact direct avec la terre, de créer une sorte d’osmose entre l’humain et le sacré”.

inmaduro era cosechado, torrefacto, molido y almacenado para que también el farro maduro pudiera ser, al momento debido, cosechado, torrefacto, molido y almacenado) y la elaboración de los productos alimenticios obtenidos del farro.

Contextualizada en semejantes coordenadas exegéticas, la correlación entre mayo y junio, entre la cosecha del farro en floración o apenas desflorado por un lado y la producción y la ofrenda de la *casta mola* por el otro, muestra toda su coherencia, y desvela su finalidad última, vinculada a la propiciación de una buena cosecha (mayo) que se traducirá en la *pecunia* (con el significado de *pecunia* que emerge del *pecunia sacrificium*) de cada familia (la riqueza coincide en una sociedad arcaica principalmente con la abundancia agrícola –se piense en *Ops*–), producto de la agricultura que será culturalmente transformado en alimento (junio)¹⁰¹⁵.

Ahora, si es correcta la afirmación de una relación privilegiada (sistema coherente centrado en Vesta) entre las Vestales –como sacerdotisas que garantizan y tutelan la prosperidad– y la fecundidad, entre el actuar de mayo y los *Vestalia* de junio, y si es correcto el argumento de que el *genus sacrificii* de la *casta mola* sea comparable, si bien no superponible, con el *pecunia sacrificium* (siendo esto realizado con *mola salsa* y no por las Vestales), que debe entenderse como un sacrificio para la abundancia (la fecundidad prodrómica a la riqueza y a la abundancia está asegurada en junio también por el burro), ¿cómo se explica que el mismo sacrificio fuese practicado por las Vestales (*Vestales virgines faciebant*) también el 15 de febrero y el 13 de septiembre? Las tres celebraciones, que sin embargo se revelan en muchos aspectos ritualmente muy distantes (si no antitéticas: pensemos en la clara oposición entre los *Lupercalia* y las festividades septembrinas de Júpiter –*in-civis* vs. *civis*; desorden vs. orden, etc.–), deben tener un mínimo común denominador.

Ya se ha presentado la propuesta de los *initia* de Prosdocimi. Ciertamente, es posible identificar otros posibles puntos de contacto entre las tres fechas: podríamos, por ejemplo, tomando como punto de partida la explícita definición de la *mola salsa* como *februum*¹⁰¹⁶ y la relación privilegiada entre Vesta y la purificación¹⁰¹⁷, pensar en una valencia purificatoria, patente en los

¹⁰¹⁵ Sobre la íntima relación entre las actividades de mayo y las de junio, Torelli 1996, p. 153: “Un mese dopo, prima la pulizia del *penus Vestae* e poi la festa dei *Vestalia* testimoniano che la certezza del buon esito del raccolto è virtualmente raggiunta, ed è allora che, aggiungendo a quella “finta farina” il condimento delle salagioni, sempre le stesse Vestali confezionano un “finto pane”, la *mola salsa*, destinata ad un uso sacrificale nel quale si può leggere il rinvio simbolico all’impiego del pane reale”.

¹⁰¹⁶ Ov. *Fast.* 2.19-30: *Februa Romani dixere piamina patres: / nunc quoque dant verbo plurima signa fidem. / pontifices ab rege petunt et flamine lanas, / quis veterum lingua februa nomen erat; / quaeque capit lictor domibus purgamina certis, / torrida cum mica farra, vocantur idem; / nomen idem ramo, qui caesus ab arbore pura / casta sacerdotum tempora fronde tegit. / ipse ego flaminicam poscentem februa vidi; / februa poscenti pinea virga data est. / denique quodcumque est quo corpora nostra piantur, / hoc apud intonsos nomen habebat avos.*

¹⁰¹⁷ Las Vestales participan, en más de una ocasión y más que cualquier otro sujeto religioso, en la purificación de Roma (de la *aedes Vestae* proviene el *suffimen* de los *Parilia*; las Vestales participan activamente en los *sacra argeorum*, definidos por Plutarco como la mayor purificación de Roma). Acerca de los rituales de purificación realizados por las

Lupercalia (*februa* son las tiras de piel y *februum* es el *sal calidus*)¹⁰¹⁸, presente en los *Vestalia* (al menos en el último *dies* del novendial, en el QSDF)¹⁰¹⁹, pero también claramente perceptible en las celebraciones septembrinas, cuando, además del *epulum* en honor de Júpiter, se celebraban los *Ludi Romani* y se clavaba en el templo capitolino el *clavus annalis* (al mismo tiempo ritual apotropaico y sistema de cálculo del tiempo)¹⁰²⁰.

Vestales, *vid.* Saquete 2000; Wildfang 2006, pp. 22-28. Sobre los *sacra Argeorum* como καθαρμοί, Plut. *Quaest. Rom.* 86.

¹⁰¹⁸ Censorino (*DN* 22.13-15) atestigua que con ocasión de los *Lupercalia* se empleaba la sal caliente: *Februarium a februo: est februum quidquid piat purgatque, et februamenta purgamenta, item februare purgare et purum facere. februum autem non idem usquequaque dicitur; nam aliter in aliis sacris februatur; hoc est purgatur. in hoc autem mense Lupercalibus, cum Roma lustratur; salem calidum ferunt, quod februum appellant, unde dies Lupercalium proprie februatus et ab eo porro mensis Februarius vocitatur.* El *sal calidus*, como *februum*, era una de las muchas sustancias a las que los romanos otorgaban un poder purificador. Sin embargo, recordando que el día de los *Lupercalia* era uno de los tres *dies* de preparación de la *casta mola*, y recordando que uno de los ingredientes de la *casta mola* era el *sal coctus* (que debe identificarse con la *muries*, sal *in furno percoctus*), también es posible suponer que Censorino, que debería depender de Varrón, con *sal calidus* haya querido aludir precisamente a la *casta mola*, definiéndola a través de aquel ingrediente que la distinguía de la *mola salsa* común. Si el *sal calidus* que *februum appellant* pudiese identificarse con la *mola casta* entonces se podría atribuir al *genus sacrificii* de Verrio un carácter exquisitamente purificador.

¹⁰¹⁹ Varro, *Ling.* 6.32: *Dies qui vocatur, "Quando stercum delatum fas" ab eo appellatus, quod eo die ex Aede Vestae stercus everritur et per Capitolium Clivum in locum defertur certum.* Fest. p. 310 L.: <Q.S.D.F. Quandoc ster>cus delatum fas, eo<dem modo in fastis notatur di>es, qui talis est, ut <aedes Vestae purgetur, s>tercusque in alvum ca . . . cum id factum sit . . . ta. Fest. p. 466 L.: *Stercus ex aede Vestae XVII Kal. Iul. defertur in angiportum medium fere clivi Capitolini, qui locus clauditur porta stercoraria.* Mucho se ha discutido acerca de que era el *stercus* que se eliminaba del templo de Vesta. Ov. *Fast.* 6.713-714 'traduce' *stercus* con *purgamina*: *haec est illa dies, qua tu purgamina Vestae, / Thybri, per Etruscas in mare mittis aquas* Los datos que tenemos no son abundantes, pero suficientes para resolver el problema. Si para Dumézil 1966, que insiste en el significado propio del término *stercus* (excrementos animales y humanos), la práctica era el legado de una era muy arcaica en la cual la conmixión hombre-animal era tal que permitía que los excrementos estuviesen en todas partes (explicación que se repite en varios autores, incluyendo Caprioli 2007, p. 77: "un rito molto più arcaico di una società probabilmente pastorale, in cui il focolare comune era sporcato dallo *stercus* degli animali"), Holland 1961, atribuyendo correctamente al término el valor más genérico de 'desechos/residuos', ha propuesto que con *stercus* deberían entenderse los restos de las numerosas ofrendas entregadas a Vesta durante la apertura extraordinaria del templo. Ambas hipótesis no parecen ser correctas. Así como no es correcto afirmar que la limpieza, al ser anual, se refiriese a los desechos acumulados durante el año: diariamente, para preservar el estado de pureza, la *aedes* y el fuego sagrado eran objeto de limpieza. Me parece razonable que, como ya han sostenido otros, la limpieza concerniera la suciedad producida por la extraordinaria apertura del *penus* durante el novendial, o sea las 'impurezas' introducidas en el templo por las *matronae*. Así también DiLuzio 2016, pp. 208-209. Sobre el significado de *stercus*, Adams 1990, pp. 234-237; Keegan 2008

¹⁰²⁰ Fest. p. 49 L.: *clavus annalis appellabatur, qui figebatur in parietibus sacrarum aedium per annos singulos, ut per eos numerus colligeretur annorum.* Liv. 7.3: *Itaque Cn. Genucio L. Aemilio Mamercio iterum consulibus, cum piaculorum magis conquisitio animos quam corpora morbi adficerent, repetitum ex seniorum memoria dicitur pestilentiam quondam clavo a dictatore fixo sedatam. Ea religione adductus senatus dictatorem clavi figendi causa dici iussit. Dictus L. Manlius Imperiosus L. Pinarium magistrum equitum dixit. Lex vetusta est, priscis litteris verbisque scripta, ut, qui praetor maximus sit, idibus Septembribus clavum pangat; fixa luit dextro lateri aedis Iovis optimi maximi, ex qua parte Minervae templum est. Eum clavum, quia rarae per ea tempora litterae erant, notam numeri annorum fuisse ferunt eoque Minervae templo dicatam legem, quia numerus Minervae inventum sit. –Volsiniis quoque clavos indices numeri annorum fixos in templo Nortiae, Etruscae deae, comparere diligens talium monumentorum auctor Cincius adfirmat–. M. Horatius consul ea lege templum Iovis optimi maximi dedicavit anno post reges exactos; a consulibus postea ad dictatores, quia maius imperium erat, sollemne clavi figendi translatus est. Intermissio deinde more digna etiam per se visa res propter quam dictator crearetur. Aunque el pasaje sea bastante complejo, nombrando al *praetor maximus*, a los cónsules y al *dictator*, y a pesar de cierta (con) fusión entre fuentes heterogéneas, el valor apotropaico de la *clavifixio* parece cierto: fijar un clavo equivale a clavar los males, y por lo tanto es una forma de purificación. También Liv. 8.18; 9.28. Sobre el uso de los clavos en ceremonias mágico-terapéuticas, Plin. *HN* 28.63: *clavum ferrum defigere in quo loco primum caput fixerit corruens morbo comitali absolutorium eius mali dicitur.* Sobre la *clavifixio*, Momigliano 1931; Heurgon 1964; Pena 1976; Poma 1978; Foresti 1979; Sordi 1985; Montanari 1990; Dungworth 1998; Pina Polo 2011. Sobre el uso apotropaico y mágico de los clavos, Alfayé 2010; Alfayé 2014.*

La *ratio* correcta es sin embargo otra, y, si bien no extraña ni a los *initia* ni a la purificación, se basa en otro aspecto, en aquel que emerge inmediatamente tanto de los *Vestalia* como del *pecunia sacrificium*: el hecho de propiciar la abundancia¹⁰²¹.

Si del significado de los *Lupercalia*, no desvinculables de la propiciación de la fertilidad, ya se ha tratado exhaustivamente (es suficiente recordar el valor que atribuía a la celebración Anysius: ὑπὲρ ἐπιδόσεως τῶν καρπῶν)¹⁰²², el *epulum Iovis* del 13 de septiembre con el que culminaban los *Ludi Romani* no era otra cosa sino el triunfo materialmente perceptible de la abundancia, a los dioses dedicada y por los dioses otorgada a los hombres, en un momento, septiembre, que actúa (al igual que la temporalidad propia del Año Nuevo) como una perfecta soldadura entre la cosecha anterior, recolectada y almacenada (*Ops* y *Consus* de agosto), y la nueva que pronto se sembrará (apertura del *mundus* –5 de octubre– como *terminus post quem* para la siembra)¹⁰²³.

Habiendo recuperado e identificado en el valor propiciatorio de la *casta mola* el denominador común de las tres fechas, se impone una última y más sutil reflexión, concerniente a la cronología de la asociación de la *casta mola* con las tres celebraciones.

A pesar de que fechar un ritual sea, casi por definición, una operación arriesgada y complicada, y no siempre posible (muy raramente posible cuando el ritual se remonta al más alto arcaísmo), para el caso que nos atañe poseemos elementos que permiten contextualizar cronológicamente el *sacrificium* en su forma definitiva, o sea establecer o al menos proponer hipotéticamente el momento en que el sacrificio se cristalizó.

Se cristalizó, no se originó: es en efecto absolutamente razonable que el *genus sacrificii* de las Vestales fuese, en su núcleo más antiguo, limitado a los *Vestalia*, así de integrarse, como he tratado de demostrar, en un *continuum* con la recogida de las espigas inmaduras de mayo, de la cual, en un binomio inseparable, constituiría el punto de arribo ritual (como primer uso, ritual, del producto de la nueva cosecha)¹⁰²⁴.

¹⁰²¹ La relación entre las Vestales, por una parte, y la abundancia, la fertilidad y la prosperidad, por otra, está perfectamente expresada por Pailler 1997, p. 527: “Par son rôle protecteur du foyer civique –et en même temps des foyers familiaux qui s’y alimentent–, la Vestale est une garante ‘matronale’ de fécondité et de prospérité. Ce sont les Vestales qui cuisinent rituellement la *mola salsa*, ce sont elles qui, le 9 juin, ouvrent leur sanctuaire aux seules femmes mariées lors de cérémonies orientées vers la fécondité; ce sont en core elles qui interviennent le 21 août, en compagnie du flamine de Quirinus, dans la fête du dieu des greniers et entrepôts, Consus. Les Vestales, enfin, participent chaque année au rituel d’*Ops Consuua*, dans la *Regia*. Par là, elles contribuent à articuler le domaine de la prospérité collective sur celui de la souveraineté”.

¹⁰²² Lydus, *Mens.* 4.25: Ἀνύσιος δὲ ἐν τῇ περὶ μηνῶν Φεβρουῶν τὸν καταχθόνιον εἶναι τῇ Θούσκων φωνῇ λέγει, θεραπεύεσθαι δὲ πρὸς τῇ Λουπερκῶν ὑπὲρ ἐπιδόσεως τῶν καρπῶν.

¹⁰²³ Sobre la relación muy estrecha entre el Año Nuevo y las prácticas agrícolas, Brelich 1976. Sobre el significado, estrictamente agrícola (en su origen), que se atribuye aquí al *mundus patet*, Warde Fowler 1912. Sobre las fechas de ‘seguridad’ que ciertamente anticipan o ciertamente siguen las diversas fases del ciclo agrícola, Le Bonniec 1958.

¹⁰²⁴ Sobre las primeras etapas del culto de Vesta, que se remontarían, según los descubrimientos arqueológicos recientes, a mediados del siglo VIII, *vid.* Carandini - Carafa 2000; Carandini 2004; Carandini - Papi 2006; Arvanitis 2010; Carandini - Carafa - Filippi 2015.

La datación, que involucra tres celebraciones unidas por ser públicas y *pro populo*, no puede ser anterior a la época de los Tarquinios ya que encuentra un preciso *terminus ante quem non* en la fundación del templo Capitolino¹⁰²⁵.

El aspecto de mayor interés, y no solo por la datación, reside en los *Lupercalia*, cuya conexión con la *casta mola* inequívocamente “indicates how important the Lupercalia ritual was in the thought-world of archaic Rome - at the same level as the eternal flame and the *caput rerum*”¹⁰²⁶.

Llegados a este punto, y antes de concluir, el foco debe dirigirse a los *Lupercalia* y a la importancia que la ceremonia ha adquirido dentro de la religiosidad romana: si, además de la obvia participación de Vesta, símbolo supremo de la romanidad, la relevancia identitaria y unificadora del Júpiter Capitolino ciertamente no necesita explicaciones, haciendo que el uso de la *casta mola* sea perfectamente inteligible, la ofrenda de la misma sustancia sacrificial durante los *Lupercalia* abre a una serie de consideraciones inherentes al desarrollo diacrónico del significado de la carrera de los *Luperci*.

Poniendo, como premisa, la originaria limitación (geográfica y social) del *currere* de los *Luperci* al Palatino, la elaboración de la *casta mola* puede ser leída en términos histórico-políticos como la señal ritualmente tangible de la ‘apertura’ de los *Lupercalia* a la *Urbs*, del pasaje de los *Lupercalia* de una dimensión palatina (o, a lo sumo, Septimoncial: el Palatino encabeza la lista de los participantes en el *Septimontium*) a una dimensión cumplidamente romana, de una dimensión ‘regional’ a una estatal, de ser ceremonia para algunos a ser ritual en el que se reconoce la ciudadanía entera, asumiendo así una importancia identitaria no inferior a la del hogar de Vesta y del templo capitolino.

Ya he argumentado por extenso que los *Lupercalia* conocieron una gran transformación en el siglo VI a.C., ciertamente relacionada con los ejecutores, con los destinatarios y con el significado general (evidente en la mutación de un recorrido que, anteriormente relegado al exterior, entra ‘autoritariamente’ en el corazón de Roma): la apertura de los *Lupercalia* a la *Urbs* y el sacrificio de la *casta mola* se pueden valorar conjuntamente y, con la fecha de fundación del templo capitolino, permiten colocar en el contexto ‘revolucionario’ de la época de los Tarquinios (en la que también la organización del sacerdocio de las vestales sufre cambios)¹⁰²⁷ la triplicidad asumida por el *genus sacrificii*.

¹⁰²⁵ Recientemente, sobre el templo capitolino, con bibliografía previa, Cifani 2017; Mura Sommella 2016-2017. Sobre la religiosidad de la Roma de los Tarquinios, *vid.* Torelli 2010. Sobre algunos aspectos de la Roma de los Tarquinios, también Quaglia, en prensa. Para una hipótesis sobre la formación de la tríada capitolina, Mastrocinque 2001.

¹⁰²⁶ Wiseman 1995a, p. 84.

¹⁰²⁷ Servio Tulio habría aumentado el número de Vestales de 4 a 6. Plut. *Num.* 13: Πρῶτον μὲν οὖν ὑπὸ Νομᾶ καθιερωθῆναι λέγουσι Γεγανίαν καὶ Βερηνίαν, δεύτερον δὲ Κανουλήϊαν καὶ Ταρπηΐαν· ὕστερον δὲ Σεργίου δύο προσθέντος ἄλλας τῷ ἀριθμῷ διατηρεῖσθαι μέχρι τῶν χρόνων τούτων τὸ πλῆθος.

Paralelamente a la fundación del templo dedicado a la tríada capitolina, paralelamente al ‘nuevo’ *pomerium* (en mi opinión, el primer pomerio, y único hasta Silla)¹⁰²⁸ que las fuentes atribuyen a Servo Tulio, paralelamente a la codificación del calendario ‘numano’ (atribuido bien a Tarquinio Prisco, bien a Servio Tulio)¹⁰²⁹, en aquel *restyling* generalizado que creó, aunque en un régimen de fuerte continuidad con el pasado, una nueva Roma (la “grande Roma dei Tarquini”), los *Lupercalia*, anteriormente solo, o sobre todo, la fiesta del Palatino y de la comunidad palatina, fueron incluidos (cuando el *Septimontium*, encabezado por el Palatino, ‘engloba’ los *colles*)¹⁰³⁰ entre los símbolos más insignes de la nueva entidad urbana, convirtiéndose de hecho en una de las más relevantes ceremonias

¹⁰²⁸ El *pomerium*, como es sabido, constituye otra *crux* de la religión y de la topografía de Roma. Aunque las fuentes atribuyen a Rómulo un primer pomerio palatino, existen motivos razonables para argumentar que el pomerio, como un límite (estrictamente conectado pero distinto de la muralla) que certifica la frontera jurídico-sagrada de la *Urbs*, fuese una ‘invención’ de la época serviana. Me propongo abordar detalladamente el tema en otro momento y en otro contexto.

¹⁰²⁹ Si el calendario pertenece a un rey u otro es una cuestión, por importante que resulta, marginal para mi reflexión: lo que es importante enfatizar es más bien la coincidencia, en la primera mitad del siglo VI, entre la reorganización del tiempo (calendario como escansión del tiempo religioso) y la reorganización del espacio, o sea de la ciudad como *Urbs*, como una entidad territorial limitada por un límite sagrado (el *pomerium*) que decreta la superación definitiva de las anteriores divisiones territoriales (y políticas) internas (el *pomerium* une sagradamente –y políticamente–, reduce a la unidad lo que anteriormente era des-unido y des-agregado). Sería interesante, y probablemente provechoso, aplicar el mismo esquema interpretativo adoptado para el espacio –reducción a la unidad del múltiple–, también al tiempo, y más precisamente a lo que las fuentes recuerdan como el calendario romuleo de 10 meses, para el cual aún no se ha proporcionado, a pesar de una pluralidad de hipótesis, una solución convincente. Sobre el calendario, *vid.* Gjerstad 1961; Kirsopp Michels 1967; Guittard 1973; Carandini 1997-2003; Pedroni 1998; Coarelli 2010.

¹⁰³⁰ No se puede abordar aquí el tema extremadamente espinoso del *Septimontium*, de su significado (también etimológico), de su marco cronológico y de su importancia religiosa y sociopolítica. Ha escrito extensamente sobre el argumento Carandini (Carandini 1997-2003; Carandini 2006a), cuyas posiciones son bastante conocidas: el *Septimontium* tiene su *terminus post quem non* en la fundación de Roma, que el estudioso sitúa, armonizando el relato de las fuentes literarias con los restos arqueológicos de la primera muralla palatina que el propio Carandini ha descubierto, en la primera mitad del siglo VIII. Ciertamente la fundación de una *urbs Roma* representa un *terminus ante quem* para la contextualización cronológica del *Septimontium*: creo, sin embargo, que se pueda hablar de *urbs Roma* solo en el siglo VI, concomitantemente con la realización del *pomerium*, que debe ser evaluado como el acto fundacional que establece la conclusión de un proceso mucho más largo de centralización progresiva que comienza al menos en el periodo IIB (el abandono del sepulcrito del foro ya implica una primera y parcial forma de unidad: esta fase probablemente es contextual con la elaboración de la fórmula *populus romanus quiritesque*), y que conoce múltiples etapas y varios momentos clave. El *Septimontium* debe encuadrarse dentro del complejo y variado camino que llevó a la constitución de un ‘estado unitario’ (precedido ni por un vago y erróneo ‘nada’, ni por un ‘no estado’, sino más bien por un ‘estado compuesto’, resultado de la unión de varias entidades que conservan cierta autonomía, si bien se reconocen en organismos e instituciones centrales) y debe ser evaluado como un fósil guía que permite, correctamente interpretado, apreciar la evolución hacia el estado unitario. En la reflexión historiográfica, aunque ésta haya sido notoriamente construida sobre el esquema lineal de la progresiva expansión territorial a partir de la (micro) fundación palatina (modelo artificial de reconstrucción del pasado invalidado por la arqueología), se conserva alguna débil huella de la memoria del impulso palatino-céntrico hacia una más definitiva centralización cumplidamente realizada con la integración de los *colles* al *Septimontium*: Servio Tulio, en el precioso testimonio de Livio (1.44.3), *addit duos colles, Quirinalem Viminalemque; inde deinceps auget Esquilias*. Fuentes posteriores informan de una indistinta anexión de las tres colinas: [Aur. Vict.] *De vir. Ill.* 7.6; Eutr. 1.7; Jer. *Chron.* 101a (HELM). Interesante e indicativa la tradición confluida en Dion. Hal. *Ant. Rom.* 4.13.2 (seguido por Strab. 5.3.7), que, eliminando el Quirinal, atribuye a Servio Tulio solo la adición de Viminal y Esquilino (Ogilvie 1965, p. 178 explica la divergencia como “a later rationalization based on the identification of Romulus-Quirinus”). Sobre el *Septimontium*, al menos Holland 1953; Gelsomino 1975; Gelsomino 1976a; Gelsomino 1976b. Para una evaluación del significado del término *Septimontium*, *vid.* Holland 1953; Dragotto, Poccetti 2010. Para un detallado examen de la documentación arqueológica con la que reconstruir el progresivo asentamiento en las áreas que constituirán luego Roma, *vid.* Alessandri 2013. Para un análisis de aquella ‘reliquia’ (capital por la comprensión de la realidad socio-jurídica de ‘Roma’ antes de Roma) que es la fórmula *populus romanus quiritesque*, *vid.* Prosdocimi 1995; Prosdocimi 1996.

estatales, en un punto de conexión con el pasado y con la tradición religiosa de aquel *mons* cuya importancia fue entonces (precedentemente era una especie de *primus inter pares*) ‘eternizada’ en el mito (*urbs Roma* palatina fundada por Rómulo) y en el rito (el ‘abrazo’ del Palatino resulta cristalizado también en el recorrido de la ceremonia triunfal)¹⁰³¹.

Si cuanto se ha propuesto fuera correcto, podríamos afirmar, como comentario final, que la *casta mola* (y el vínculo establecido a través de ella entre Vesta, los *Lupercalia* y Júpiter Capitolino) representó una de las numerosas piezas que concurrieron en el VI siglo a la construcción de un grandioso, complejo y variado puzzle, la “grande Roma dei Tarquini”.

¹⁰³¹ Sobre el recorrido triunfal, siendo la bibliografía enorme, al menos Coarelli 1968; Versnel 1970; Citarella 1980; Itgenshorst 2005; Beard 2007; Bastien 2007; Östenberg 2010; Popkin 2016.

IMÁGENES

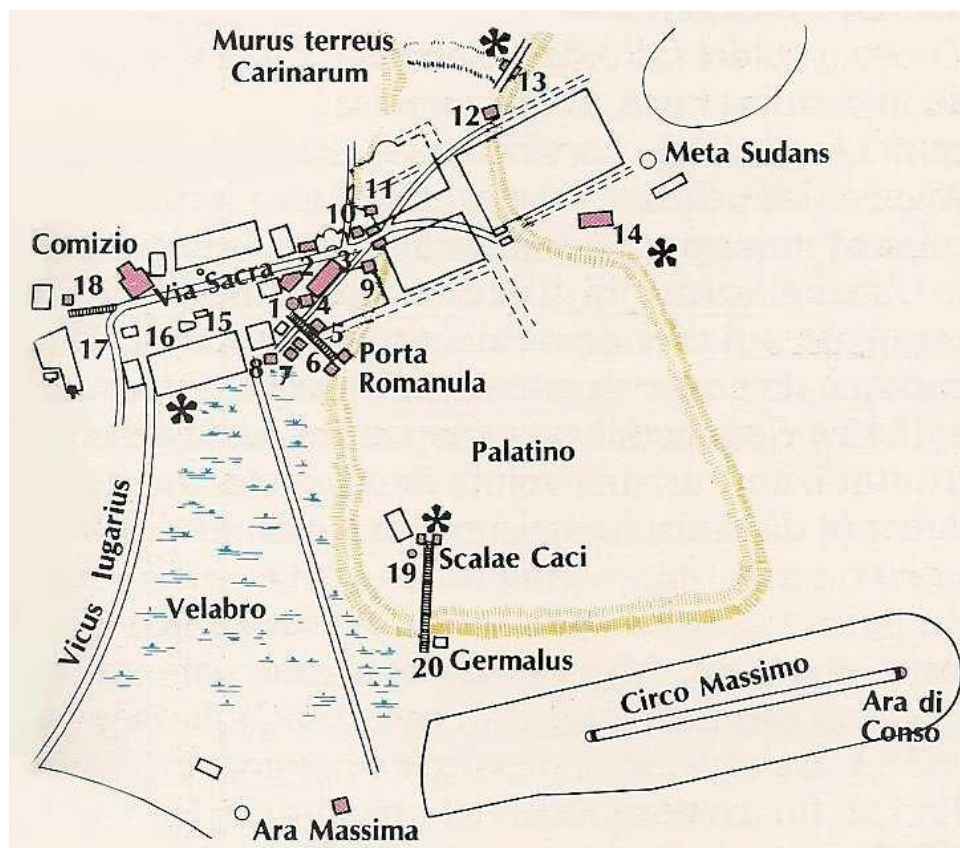


Fig. 1
Plano esquemático del Palatino
(de Coarelli 1984)

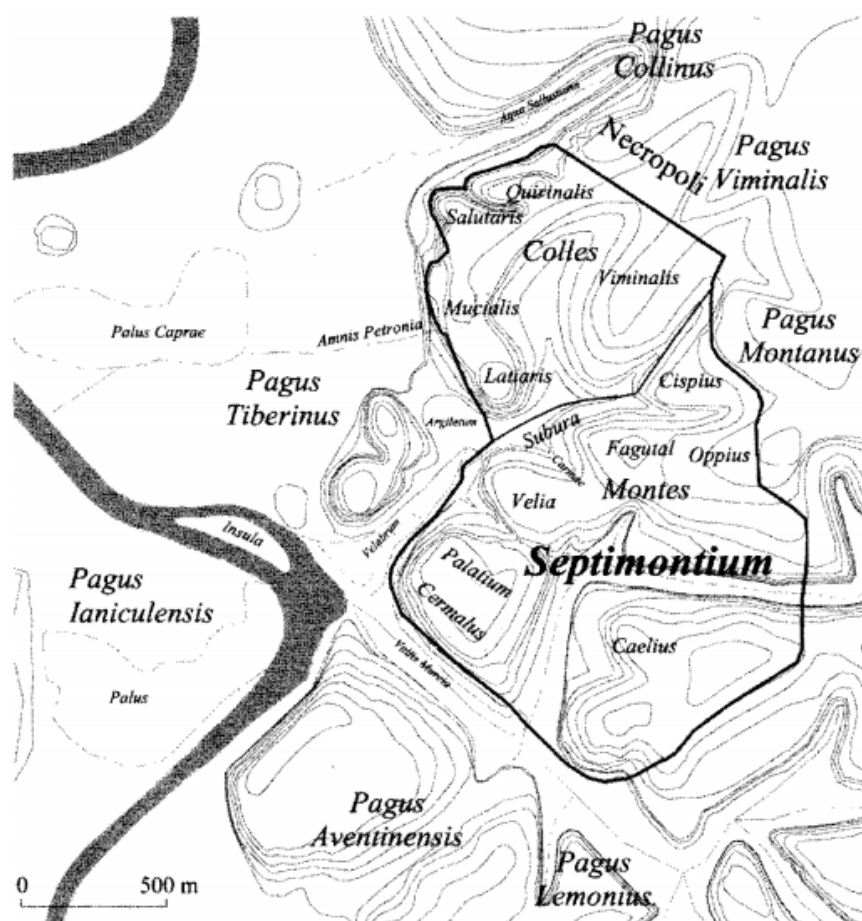


Fig. 2
Colles y montes
(de Carandini 2007)

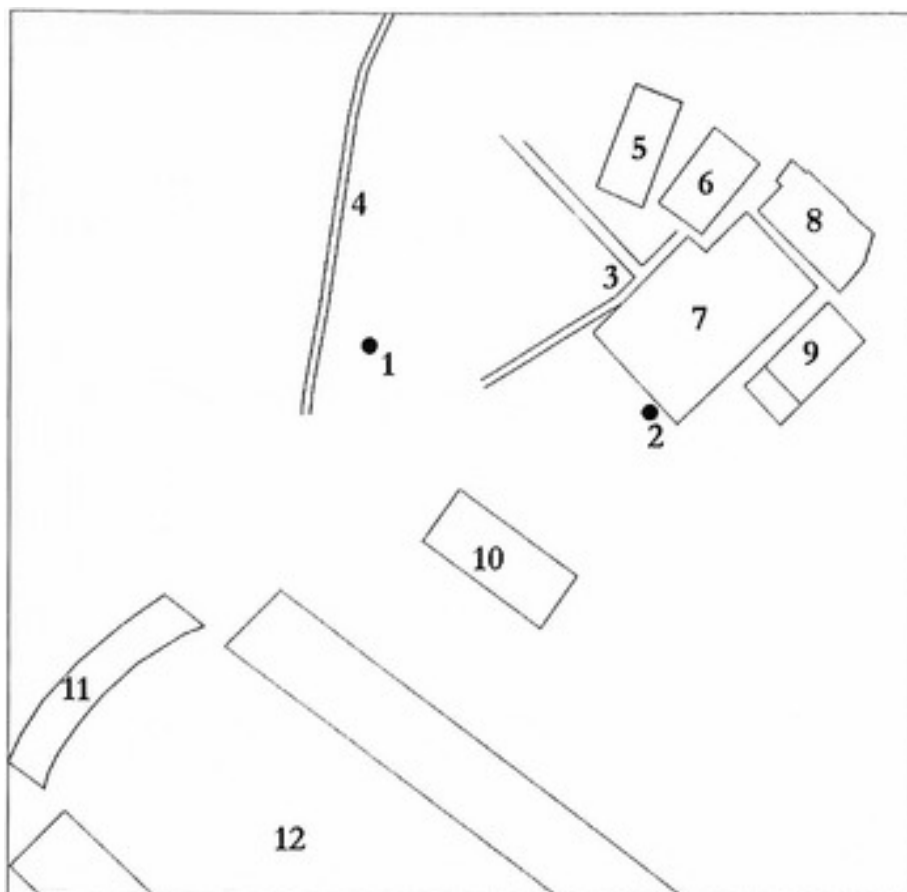


Fig. 34. Posizione probabile del *Lupercal*: 1. *Lupercal*; 2 cosiddetto *Lupercal*; 3 *scalae Caci* e *clivus Victoriae*; 4. via tra il Foro e il Circo; 5. Tempio di Cibele; 6. Tempio di Vittoria; 7. complesso augusteo; 8. "Casa di Livia"; 9. Tempio di Apollo; 10 costruzioni sotto S. Anastasia; 11. *carceres*; 12. Circo Massimo.

Fig. 3.

- 1: Ubicación del *Lupercal* según Coarelli
 - 2: Ubicación del *Lupercal* según Carandini
- (de Coarelli 2012)

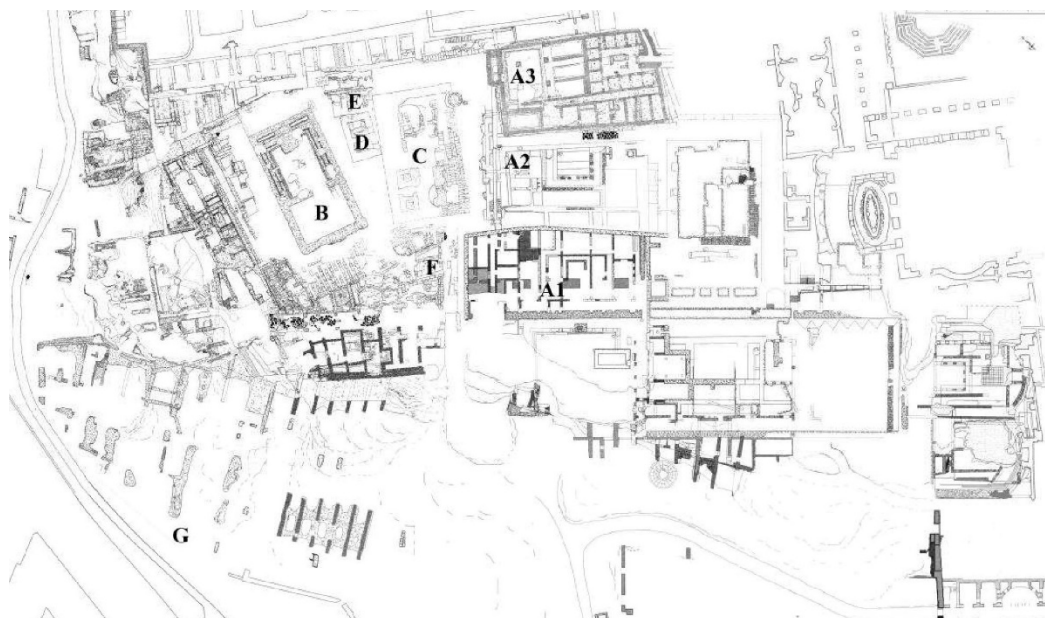


Fig. 4
 Plano de la zona S-W del Palatino. G: *Lupercal*
 (de Parodo 2017)



Fig. 5
Lastra Campana con Lupercos
Roma, Museo Nazionale Romano
(de Tortorella 2000)



Fig. 6
Estatua de Luperco de Fondi
Fondi, Museo Civico
(de Tortorella 2000)

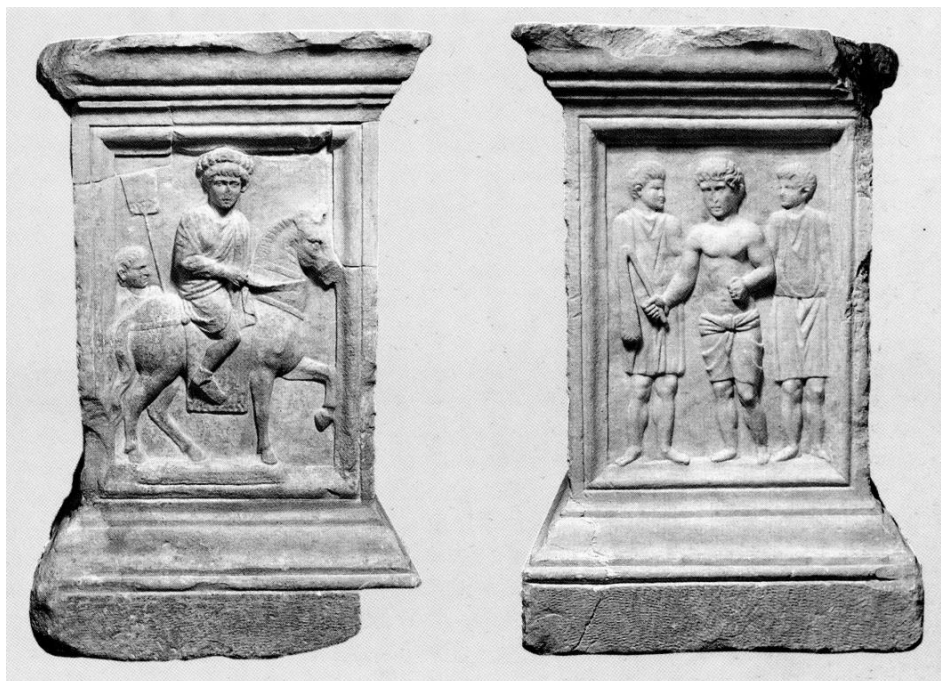


Fig. 7
Ara funearia de *Tiberius Claudius Liberalis*
Roma, Musei Vaticani
(de Tortorella 2000)



Fig. 8
Emblema con Lupercos del mosaico de Thysdrus
Sousse, Musée archéologique
(de Wrede 1983)



Fig. 9
Sarcófago de *Aelia Afanacia*.
Roma, Museo Classico delle Catacombe di Pretestato
(de Tortorella 2000)



Fig. 10
Espejo con flagelación de Venus.
New York, Royal-Athena Galleries
(de Wrede 1995)



Fig. 11
Hércules de Castelbellino,
Pesaro. Ancona, Museo Archeologico
(de Colonna 2008)



Fig. 12
Tarquinia, Tumba del Orco II: Aita y Phersipnai
(de Cristofani 1984)

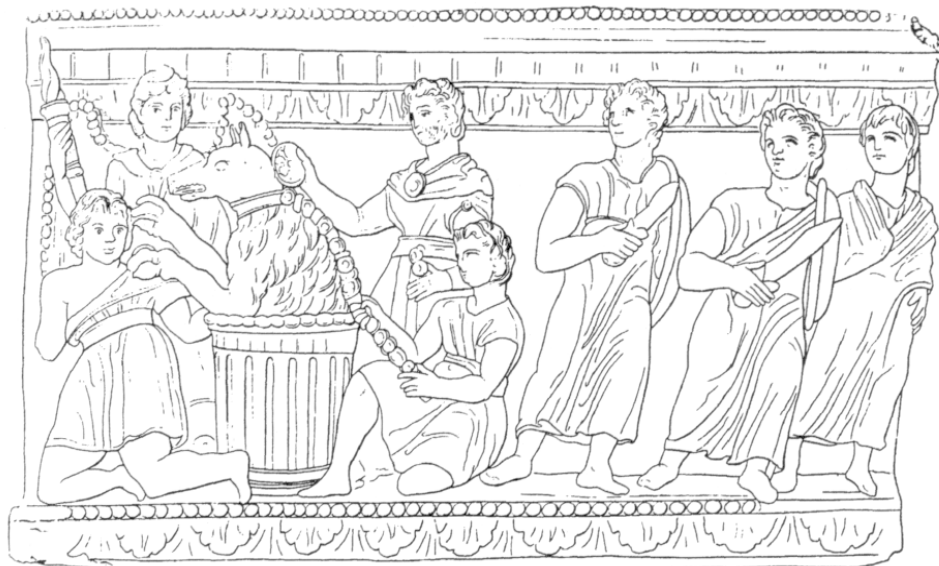


Fig. 13
Urna de alabastro.
Firenze, Museo Archeologico
(de Cherici 1994)



Fig. 14
Urna de travertino.
Perugia, Museo Archeologico
(de Cherici 1994)



Fig. 15
Urna de terracota.
Perugia, Museo Archeologico
(de Cherici 1994)



Fig. 16
Anillo de oro
Paris, Musée du Louvre
(de Matesanz Gascón 2013)

Fig. 17
Anillo de oro.
Malibu, Paul Getty Museum
(de Matesanz Gascón 2013)



Fig. 18
Plato de Vulci.
Roma, Museo Etrusco di Villa Giulia
(de Rissanen 2012)



Fig. 19
Tapa de bronce de Pitino di San Severino Marche.
Ancona, Museo Archeologico
(de Archeo 49, 1989)

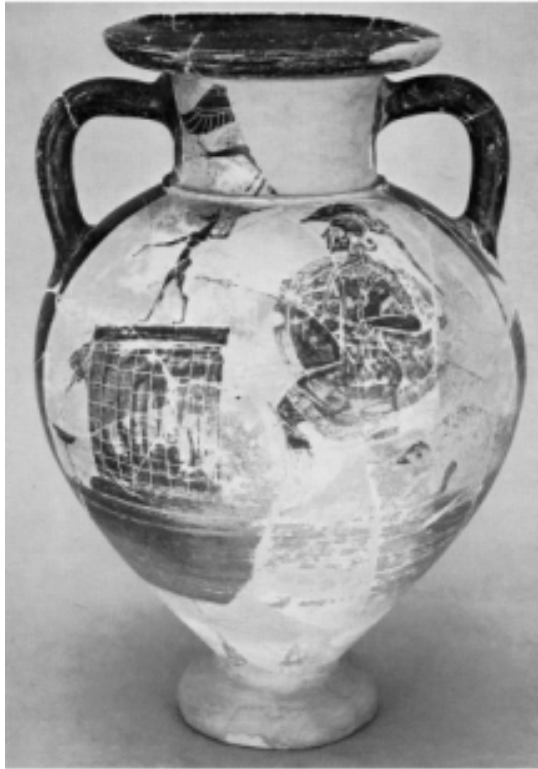


Fig. 20
Ánfora etrusca del Grupo La Tolfa.
Roma, Musei Vaticani
(de Matesanz Gascón 2013)



Fig. 21
Ánfora etrusca del Grupo La Tolfa.
Lucerna, colección privada
(de Matesanz Gascón 2013)



Fig. 22
Neck-amphora etrusca de figuras negras
Basilea, colección privada
(de Rissanen 2012)



Fig. 23
Espejo de Bolsena. Roma, Antiquarium Comunale
(de Carandini 1997-2003)

BIBLIOGRAFÍA

Aberson - Biella - Di Fazio 2014 = M. Aberson - M. C. Biella - M. Di Fazio (edd.), *Entre archéologie et histoire: dialogues sur divers peuples de l'Italie préromaine*, Bern - Berlin - New York - Oxford 2014.

Adam - Briquel 1982 = R. Adam - D. Briquel, “Le miroir prénestin de l’Antiquario comunale de Rome et la légende des jumeaux divins en milieu latin à la fin du Ier siècle av. J.-C.”, *MEFRA* 94 (1982) 33-65.

Adam 1980 = R. Adam, *Recherches sur le miroirs prénestins*, Paris 1980.

Adams 1990 = J. N. Adams, *The Latin Sexual Vocabulary*, London 1990.

Adams 2013 = J. N. Adams, *Social Variation and the Latin Language*, Cambridge 2013.

Affergan – Borutti – Calame – Fabietti – Kiliani - Remotti 2003 = F. Affergan - S. Borutti - C. Calame - U. Fabietti - M. Kiliani - F. Remotti (edd.), *Figures de l’humain. Les représentations de l’anthropologie*, Paris 2003.

Agostiniani 1981 = L. Agostiniani, “Duenom duenas: καλος καλῶ: mlaχ mlakas”, *SE* 49 (1981) 95-111.

Akveld 1961 = V. F. Akveld, *Germanicus*, Groningen 1961.

Albanese 2002 = B. Albanese, “Una ipotesi sulla forma della confarreatio”, *ASGP* 47 (2002) 96-106.

Albertson 2012 = F. C. Albertson, *Mars and Rhea Silvia in Roman art*, Bruxelles 2012.

Albini 2009 = M. Albini, “Lo specchio di Bolsena e la figura di Caco”, *Icone del mondo antico. Un seminario di storia delle immagini*, edd. M. Harari - S. Paltineri - M. T. A. Robino, Roma 2009, pp. 141-158.

Aldrete 2014 = G. Aldrete, “Hammers, Axes, Bulls, and Blood: Some Practical Aspects of Roman Animal Sacrifice”, *JRS* 104 (2014) 28-50.

Alessandri 2013 = L. Alessandri, *Latium vetus in the Bronze Age and Early Iron Age. Il Latium vetus nell’età del Bronzo e nella prima età del Ferro*, Oxford 2013.

Alfayé 2010 = S. Alfayé, “Nails for the Dead: a polysemic account of an ancient funerary practice”, *Magical Practice in the Latin West*, edd. R. Gordon - F. Marco, Leiden - Boston - Koln 2010, pp. 427-456.

Alfayé 2014 = S. Alfayé, “La magia de las pequeñas cosas”, *Miscelánea de estudios en homenaje a Guillermo Fatás Cabeza*, edd. A. Duplá Ansuategui - M. V. Escribano Paño - L. Sancho Roche - M. A. Villacampa Rubio, Zaragoza 2014, pp. 83-94.

- Alföldi 1951 = A. Alföldi, “Die Geburt der kaiserlichen Bildsymbolik. Kleine Beiträge zu ihrer Entstehungsgeschichte. 2. Der neue Romulus”, *MH* 8 (1951) 190-215.
- Alföldi 1959 = A. Alföldi, “Hasta-Summa Imperii: The Spear as Embodiment of Sovereignty in Rome”, *AJA* 63 (1959) 1-27.
- Alföldi 1965 = A. Alföldi, *Early Rome and the Latins*, Ann Arbor 1965.
- Alföldi 1974 = A. Alföldi, *Die Struktur des vor etruskischen Römerstaat*, Heidelberg 1974.
- Alföldi 1977 = A. Alföldi, “La Louve du Capitole. Quelques remarques sur son mythe à Rome et chez les Étrusques”, *Hommage à J. Carcopino*, Paris 1977, pp. 1-11.
- Alonso Fernández 2016a = Z. Alonso Fernández, “Redantruare: cuerpo y cinestesia en la ceremonia saliar”, *Ilu* 21 (2016) 9-30.
- Alonso Fernández 2016b = Z. Alonso Fernández, “Choreography of Lupercalia: Corporeality in Roman Public Religion”, *GRMS* 4 (2016) 311-332.
- Alonso Núñez 1987 = J. M. Alonso Núñez, “An Augustan world history. The *Historiae Philippicae* of Pompeius Trogus”, *G&R* 34 (1987) 56-72.
- Alonso-Núñez 1995 = J. M. Alonso-Núñez, “Drei Autoren von Geschichtabrisen der römischen Kaiserzeit: Florus, Iustinus, Orosius”, *Latomus* 54 (1995) 346-359.
- Altheim 1931 = F. Altheim, *Römische Religionsgeschichte. I*, Berlin - Leipzig 1931.
- Altheim 1932 = F. Altheim, *Römische Religionsgeschichte. II*, Berlin - Leipzig 1932.
- Altheim 1938 = F. Altheim, *A History of Roman Religion*, London 1938.
- Altheim 1950 = F. Altheim, *Der Ursprung der Etrusker*, Baden Baden 1950.
- Alton - Wormell - Courtney 1997 = E. H. Alton - D. E. W. Wormell - E. Courtney (edd.), *P. Ovid Nasonis Fastorum libri sex*, Stuttgart - Leipzig 1997.
- Alvar Ezquerro 2010 = A. Alvar Ezquerro, “Ovid in Exil: Fact or Fiction?”, *Analele Stiintifice ale Universitatii Ovidius Constanta. Seria Filologie* 21 (2010) 107-126.
- Amiotti 1992 = G. Amiotti, “Romani 'gens togata'”, *Autocoscienza e rappresentazione dei popoli nell'antichità*, ed. M. Sordi, Milano 1992, pp. 127-133.
- Ammerman 2013 = A. J. Ammerman, “Looking at Early Rome with Fresh Eyes: Transforming the Landscape”, *A Companion to the Archaeology of the Roman Republic*, ed. J. DeRose Evans, Oxford 2013, pp. 169-180.
- Amoroso - Di Gennaro 2014 = A. Amoroso - F. Di Gennaro, “Le fortificazioni di Fidenae e il culto dei Lari”, *Preistoria e Protostoria in Etruria XI, Paesaggi cerimoniali. I*, ed. N. Negroni, Milano 2014, pp. 281-300.
- Ampolo 1988 = C. Ampolo, *Plutarco. Le vite di Teseo e di Romolo*, Milano 1988.
- Ampolo 2013 = C. Ampolo, “Il problema delle origini di Roma rivisitato: concordismo, ipertradizionalismo acritico, contesti. I”, *ASNP* 5 (2013), pp. 217-283.

- Ampolo 2017 = C. Ampolo, “Demarato di Corinto ‘bacchiade’ tra Grecia, Etruria e Roma: rappresentazione e realtà fonti, funzione dei racconti, integrazione di genti e culture, mobilità sociale arcaica”, *Aristonothos* 13 (2017) 25-134.
- Andr  n 1960 = A. Andr  n, “Dionysius of Halicarnassus on Roman monuments”, *Hommages    L. Herrmann*, Brussels 1960, pp. 88-104.
- Annoscia 2007 = G. M. Annoscia, *Fonti e strutture per la conoscenza del sistema idrico di Roma nel Medioevo*, Roma 2007.
- Arcella 1995 = S. Arcella, “I Fabi e la tradizione annalistica”, *Ricerche sulla organizzazione gentilizia romana* III, ed. G. Franciosi, Napoli 1995, pp. 221-254.
- Arieti 1975 = J. Arieti, “Nudity in Greek Athletics”, *CW* 68 (1975) 431-436.
- Arrigoni 2011 = G. Arrigoni, “Da dove viene Evandro? Genealogie, topografia e culti in Virgilio”, *Aevum* 85 (2011) 43-64.
- Arvanitis 2010 = N. Arvanitis (ed.), *Il Santuario di Vesta. Casa delle vestali e tempio. VIII sec. a.C. – 64 d.C.*, Pisa - Roma 2010.
- Assmann 2011 = J. Assmann. *Cultural Memory and Early Civilization. Writing, Remembrance and Political Imagination*, Cambridge - New York 2011.
- Badian 1966 = E. Badian, “The Early Historians”, *Latin Historians*, ed. T. A. Dorey, London 1966, pp. 1-38.
- Bagnasco Gianni 2009 = G. Bagnasco Gianni, s.v. “Orpheus / Urphe”, *LIMC Supplementum* (2009) 405–407.
- Baker 1928 = G. P. Baker, *Tiberius Caesar*, New York 1928.
- Bakkum 2009 = G. C. L. M. Bakkum, *The Latin Dialect of the Ager Faliscus: 150 Years of Scholarship*, Amsterdam 2009.
- Balbo 1997 = A. Balbo, “Chi    il giovane: ovvero quando comincia e quando finisce la gioventù”, *Seneca e i giovani*, ed. I. Lana, Venosa 1997, pp. 11-28.
- Barchiesi 1994 = A. Barchiesi, *Il poeta e il principe. Ovidio e il discorso augusteo*, Roma - Bari 1994.
- Baroin 2012 = C. Baroin, “Genre et codes vestimentaires à Rome”, en *Clio. Histoire, femmes et sociétés* 36 (2012) 43-66.
- Basanoff 1949 = V. Basanoff, “Nonae Caprotinae”, *Latomus* 8 (1949) 209-216.
- Bastien 2007 = J.-L. Bastien, *Le triomphe romain et son utilisation politique à Rome aux trois derniers siècles de la République*, Rome 2007.
- Baudy 1998 = D. Baudy, *Römische Umgangsriten*, Berlin - New York 1998.
- Baudy 2001 = D. Baudy, “‘Der dumme Teil des Volks’ (Ov. Fast. 2,531). Zur Beziehung zwischen Quirinalia, Fornacalia und Stultorum feriae”, *MH* 58 (2001) 32-39.
- Bayet 1920 = J. Bayet, “Les origines de l’arcadisme romain”, *MEFRA* 38 (1920) 63-143.

- Bayet 1926 = J. Bayet, *Les origines de l'Hercule romain*, Paris 1926.
- Bayet 1946 = J. Bayet, *Tite-Live Histoire Romaine, Tome IV, Livre IV*, Paris 1946.
- Bayet 1969 = J. Bayet, *Histoire politique et psychologique de la religion romaine*, 2e éd., Paris 1969.
- Beard 2007 = M. Beard, "A complex of times: no more sheep on Romulus' birthday", *PCPhS* 213 (1987) 1-15.
- Beard 2007 = M. Beard, *The Roman triumph*, Cambridge - Londres 2007.
- Beidelman 1968 = T. O. Beidelman, "Some Nuer notions of nakedness, nudity, and sexuality", *Africa* 38 (1968) 113-131.
- Bellucci 1910 = G. Bellucci, *Guida alle Collezioni del Museo Etrusco-Romano di Perugia*, Perugia 1910.
- Bennet Pascal 1988 = C. Bennet Pascal, "Tibullus and the ambarvalia", *AJPh* 109 (1988) 523-536.
- Bentz - Steinbauer 2001 = M. Bentz - D. Steinbauer, "Neues zum Aplu-kult in Etrurien", *AA* 1 (2001) 69-77.
- Benveniste 1935 = É. Benveniste, *Origines de la formation des noms en indo-européen. I*, Paris 1935.
- Benveniste 1936 = E. Benveniste, "Liber et Liberi", *REL* 14 (1936) 51-58.
- Benveniste 1960 = E. Benveniste, "Profanus et profanare", *Hommages a Georges Dumézil*, Bruxelles 1960, pp. 46-53.
- Benveniste 1969 = É. Benveniste, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes. II*, Paris 1969.
- Bernard 1981 = D. Bernard, *L'homme et le loup*, Paris 1981.
- Bernard 2012 = G. Bernard, "Continuing the debate on Rome's earliest circuit walls", *PBSR* 80 (2012) 1-44.
- Bernhardy 1822 = G. Bernhardy, *Eratosthenica*, Berlin 1822.
- Besnier 1902 = M. Besnier, *L'Ile Tiberine dans l'antiquité*, Paris 1902.
- Bettini - Borghini 1979 = M. Bettini - A. Borghini, "Il bambino e l'eletto. Storia di una peripezia culturale", *MD* 3 (1979) 121-153.
- Bettini 2016 = M. Bettini, "Per una 'biologie sauvage' dei Romani. Prime proposte", *EuGeStA* 6 (2016) 66-85.
- Bianchi 1958 = U. Bianchi, "Cesare e i Lupercali del 44 a.C.", *StudRom* 6 (1958) 253-259.
- Bianchi 1981 = U. Bianchi, s.v. "Luperci", *Dizionario Epigrafico di Antichità Romane* 4.3 (1981) 2204-2212.
- Bietti Sestieri 2000 = A. M. Bietti Sestrieri, "L'archeologia processuale in Italia, o l'impossibilità di essere normali", *Archeologia teorica. X Ciclo di Lezioni sulla ricerca applicata in Archeologia*, ed. N. Terrenato, Firenze 2000, pp. 213-241.

- Binder 1964 = G. Binder, *Die Aussetzung des Königskindes Kyros und Romulus*, Meisenheim am Glan 1964.
- Binder 1971 = G. Binder, *Aeneas und Augustus. Interpretationem zum 8. Buch der Aeneis*, Meisenheim am Glan 1971.
- Bird 1973 = H.W. Bird, "Germanicus Mytheroicus", *EMC* 17 (1973) 94-101.
- Birgalias 1999 = N. Birgalias, *L'odyssée de l'éducation spartiate*, Athènes 1999.
- Blaive 1995 = F. Blaive, "Le rituel romain des Robigalia et le sacrifice du chien dans le monde indoeuropéen", *Latomus* 54 (1995) 279-289.
- Blaive 2004 = F. Blaive, "Le Flamen Dialis et la liturgie des Lupercales", *Images d'origines, origines d'une image. Hommages à Jacques Poucet*, edd. P. A. Deproost - A. Meurant, Louvain 2007, pp. 207-214.
- Blakeway 1932-1933 = A. Blakeway, "Prolegomena to the Study of Greek Commerce with Italy, Sicily and France in the Eighth and Seventh Centuries B.C." *ABSA* 33 (1932-1933) 170-208.
- Blecher 1905 = G. Blecher, *De extispicio capita tria*, Gissae 1905.
- Blomart 2013= A. Blomart, "Religion ou magie? Les textes oubliés sur l'évocation et la devotio romaines", *Mito y magia en Grecia y Roma*, edd. E. Suárez de la Torre - A. Pérez Jiménez, Saragoza 2013, p. 283-298.
- Blumenthal 1930 = A. von Blumenthal, *Hesych-Studien*, Stuttgart 1930.
- Blumenthal 1931 = A. von Blumenthal, *Die Iguvinischen Tafeln. Text, Uebersetzung, Untersuchungen*, Stuttgart 1931.
- Boardman 1967 = J. Boardman, "Archaic Finger Rings", *AK* 10 (1967) 3-31.
- Boardman 1970 = J. Boardman, *Greek Gems and Finger Rings: Early Bronze Age to Late Classical*, London 1970.
- Bobbé 2002 = S. Bobbé, *L'ours et le loup. Essai d'anthropologie symbolique*, Paris 2002.
- Bodel 2008= J. Bodel, "Cicero's Minerva, Penates, and the Mother of the Lares: An Outline of Roman Domestic Religion", *Household and Family Religion in Antiquity*, edd. J. Bodel - S. M. Olyan, Malden – Oxford - Victoria 2008, pp. 248-275.
- Bodson 1978 = L. Bodson, *ΤΕΡΑ ΖΩΙΑ. Contribution à l'étude de la place de l'animal dans la religion grecque ancienne*, Brussels 1978.
- Boëls-Janssen 1993 = N. Boëls-Janssen, *La vie religieuse des matrones dans la Rome archaïque*, Roma 1993.
- Bogue 1978 = J. F. Bogue, *Tiberius in the Reign of Augustus*, Ann Arbor 1978.
- Boitani 1987 = L. Boitani, *Dalla parte del lupo. La riscoperta scientifica e culturale del mitico predatore*, Milano 1987.

- Bömer 1956 = F. Bömer, “Die römischen Erntepfer und die Füchse im Philisterlande. Interpretationen zu Ovid, Fasti IV 679ff. 901ff.”, *WS* 69 (1956) 372-384.
- Bömer 1958 = F. Bömer, *P. Ovidius Naso. Die Fasten. Kommentar*, Heidelberg 1958.
- Bömer 1981 = F. Bömer, *Untersuchungen über die Religion der Sklaven in Griechenland und Rom*, Wiesbaden 1981.
- Bonabello 1999 = G. Bonabello, “La fabbricazione dello schiavo nell’antica Roma. Un’antropopoiesi a rovescio”, *Forme di umanità. Progetti incompleti e cantieri sempre aperti*, ed. F. Remotti, Torino 1999, pp. 53-72.
- Bonamente - Segoloni 1987 = G. Bonamente - M. P. Segoloni (edd.), *Germanico. La persona, la personalità, il personaggio nel bimillenario della nascita*, Roma 1987.
- Bonamici 2005 = M. Bonamici, “Scene di viaggio all’Aldilà nella ceramografia chiusina”, *Pittura parietale, pittura vascolare. Ricerche in corso tra Etruria e Campania*, ed. F. Gilotta, Napoli 2005, pp. 33-44.
- Bonamici 2006 = M. Bonamici, “Dalla vita alla morte tra Vanth e Turms Aitas”, *ΑΕΙΜΝΗΣΤΟΣ. Miscellanea di Studi per Mauro Cristofani*, ed B. Adembri, Firenze 2006, pp. 522-538.
- Bonamici 2013 = M. Bonamici, “Ancora su Porsenna e Olta”, *Francesco Nicosia. L’archeologo e il soprintendente. Scritti in memoria*, Firenze 2013, pp. 195-199.
- Bonfante - Sebesta 1994 = L. Bonfante - J. L. Sebesta (edd.), *The World of Roman Costume*, New York 1994.
- Bonfante 1989 = L. Bonfante, “Nudity as costume in classical art”, *AJA* 93 (1989) 543-570.
- Borgeaud 1988 = P. Borgeaud, *The Cult of Pan in Ancient Greece*, Chicago 1988.
- Borghi - Iacopi 1986 = M. G. Borghi - I. Iacopi, “Le pendici sud-occidentali del Palatino e via dei cerchi”, *BCAR* 91 (1986) 481-485.
- Borgna 2014 = A. Borgna, “Uno sguardo originale intorno a Roma: Pompeo Trogo e Giustino”, *La Biblioteca di Classico Contemporaneo* 1 (2014) 52-77.
- Borgna 2018 = A. Borgna, *Ripensare la storia universale. Giustino e l’Epitome delle Storie Filippiche di Pompeo Trogo*, Hildesheim 2018.
- Borzsák 1969 = S. Borzsák, “Das Germanicusbild des Tacitus”, *Latomus* 28 (1969) 588-600.
- Braconi 2007 = P. Braconi, “Fornacalia, Sementivae e la semina primaverile del farro”, *Le perle e il filo: a Mario Torelli per i suoi settanta anni*, edd. S. Angiolillo - S. Boldrini - P. Braconi, Venosa 2007, pp. 33-48.
- Bradley 2015 = G. J. Bradley, “Investigating Aristocracy in Archaic Rome and Central Italy: Social Mobility, Ideology and Cultural Influences”, *Aristocracy in Antiquity: Redefining Greek and Roman Elites*, edd. N. Fisher - H. van Wees, Swansea 2015, pp. 85-124.
- Brandenburg 2004 = H. Brandenburg, *Le prime chiese di Roma. IV-VII secolo*, Milano 2004.

- Brelich 1949 = A. Brelich, *Vesta*, Zürich 1949.
- Brelich 1959-1960 = A. Brelich, *Le iniziazioni*, Roma 1959-1960.
- Brelich 1960 = A. Brelich, "Quirinus. Una divinità romana alla luce della comparazione storica", *SMSR* 31 (1960) 63-119.
- Brelich 1969 = A. Brelich, *Paides e parthenoi*, Roma 1969.
- Brelich 1972 = A. Brelich, "Appunti sul Flamen Dialis", *ACD* 8 (1972) 17-21.
- Brelich 1976 = A. Brelich, *Tre variazioni romane sul tema delle origini*, Roma 1976.
- Bremmer 1982 = J. N. Bremmer, "The Suodales of Poplios Valesios", *ZPE* 47 (1982) 133-147.
- Bremmer 1983 = J. Bremmer, *The Early Greek Concept of the Soul*, Princeton 1983.
- Bremmer 1983b = J. Bremmer, Scapegoat Rituals in Ancient Greece, *HSPH* 87 (1983) 299-320.
- Bremmer 1987 = J. N. Bremmer, "Myth and ritual in Ancient Rome: the Nonae Caprotinae", *Roman Myth and Mythography*, edd. J. N. Bremmer - N. M. Horsfall, London 1987, pp. 76-88.
- Briquel 1972 = D. Briquel, "Sur des faits d'écriture en Sabine et dans l'ager Capenas", *MEFRA* 84 (1972) 789-845.
- Briquel 1974 = D. Briquel, "Le problème des Dauniens", *MEFRA* 86 (1974) 7-40.
- Briquel 1976 = D. Briquel, "La triple fondation de Rome", *RHR* 189 (1976) 145-176.
- Briquel 1980 = D. Briquel, "Trois études sur Romulus", *Recherches sur les religions de l'Antiquité classique*, ed. R. Bloch, Genève - Paris 1980, pp. 207-300.
- Briquel 1983 = D. Briquel, "Les enfances de Romulus et Rémus", *Hommages à R. Schilling*, edd. H. Zehnacker - G. Hentz, Paris 1983, pp. 53-66.
- Briquel 1983b = D. Briquel, "Le pilon de Pilumnus, la hache d'Intercidona, le balai de Deverra", *Latomus* 42 (1983) 265-276.
- Briquel 1990 = D. Briquel, "Le mort de Rémus ou la cité comme ruptura", *Traces de fondation*, ed. M. Détienne, Louvain 1990, pp. 171-179.
- Briquel 1993 = D. Briquel, "Les voix oraculaires", *Les Bois sacrés*, Napoli 1993, pp. 77-90.
- Briquel 1996 = D. Briquel, "Remarques sur le dieu Quirinus", *RBPh* 74 (1996) 99-120.
- Briquel 2000 = D. Briquel, "Le sillon du fondateur", *Historie Romaine. I. Des origines à Auguste*, ed. F. Hinard, Paris 2000, pp. 11-45.
- Briquel 2002 = D. Briquel, "Rémus mangeur d'exta. Chaos primitif et monde de la cité", *Ville et pouvoir. Origines et développements. I*, edd. M. Mazoyer - J. Pérez-Rey - R. Lebrun - F. Malbran-Labat, Paris 2002, pp. 207-217.
- Briquel 2012 = D. Briquel, "Le sacrifice des prisonniers faisait-il partie du rituel étrusque de la victoire?", *Interpretando l'antico. Scritti di archeologia offerti a Maria Bonghi Jovino*, edd. C. Chiaramonte Trerè - G. Bagnasco Gianni - F. Chiesa, Milano 2012, pp. 83-109.

- Briquel 2014 = D. Briquel, "Les Falisques et les Capénates: perspective historique", *Entre archéologie et histoire: dialogues sur divers peuples de l'Italie préromaine*, edd. M. Aberson - M. C. Biella - M. Di Fazio, Bern - Berlin - New York - Oxford 2014, pp. 51-64.
- Briquel 2017 = D. Briquel, "L'analyse de R. Schilling: une remarquable avancée dans l'interprétation de la légende de Romulus", *Religions de Rome: dans le sillage des travaux de Robert Schilling*, edd. N. Belayche, Y. Lehmann, Turnhout 2017, pp. 85-102.
- Briquel 2018 = D. Briquel, *Romulus. Jumeau et roi. Réalités d'une légende*, Paris 2018.
- Briscoe 1998 = J. Briscoe (ed.), *Valeri Maximi Facta et Dicta Memorabilia. I-II*, Stuttgart - Leipzig 1998.
- Brocato 1997-2003 = P. Brocato, "Le capanne del Cermalus e la Roma quadrata", *La nascita di Roma. Dèi, lari, eroi e uomini all'alba di una civiltà*, ed. A. Carandini, Torino 1997-2003, pp. 618-622.
- Brocato 2000 = P. Brocato, "Dalle capanne del Cermalus alla Roma Quadrata", *Roma. Romolo, Remo e la fondazione della città*, edd. A. Carandini - R. Cappelli, Roma 2000, pp. 284-287.
- Bronwen - Allen 2014 = N. Bronwen - P. Allen (edd.), *The letters of Gelasius I (492-496): pastor and micro-manager of the Church of Rome*, Turnhout 2014.
- Broughton 1952 = T. R. S. Broughton, *The Magistrates of the Roman Republic. II*, New York 1952.
- Brouwer 1989 = H. H. J. Brouwer, *Bona Dea. The Sources and a Description of the Cult*, Leiden 1989.
- Bruit-Zaidman 2005 = L. Bruit-Zaidman, "Repas des dieux et repas des hommes en Grèce ancienne", *La cuisine et l'autel. Les sacrifices en questions dans les sociétés de la méditerranée ancienne*, edd. S. Georgoudi - R. Koch Piettre - F. Schmidt, Turnhout 2005, pp. 31-46.
- Brulé 2006 = P. Brulé, "Le corps sportif", *Penser et représenter le corps dans l'Antiquité*, edd. F. Prost - J. Wilgaux, Rennes 2006, pp. 263-287.
- Bruni 2002 = S. Bruni, "Nugae de Etruscorum fabulis", *Ostraka* 11 (2002) 7-28.
- Brunn - Körte 1916 = H. Brunn - G. Körte, *I rilievi delle urne etrusche. III*, Berlin 1916.
- Bruno 2012 = D. Bruno, "Regione X. Palatium", *Atlante di Roma Antica. Biografie e ritratti di città I*, edd. A. Carandini - P. Carafa, Milano 2012, pp. 215-280.
- Budin 2009 = S.L. Budin, "Strabo's Hierodules: Corinth, Comana, and Eryx", *Tempelprostitution zwischen griechischer Antike und Vorderem Orient*, edd. T. Scheer - M. Linder, Berlin 2009, pp. 198-220.
- Buonopane 2015 = A. Buonopane, "I cereali nel mondo romano. Le fonti letterarie", *La civiltà del pane. Storia, tecniche e simboli dal Mediterraneo all'Atlantico. I*, ed. G. Archetti, Spoleto 2015, pp. 67-82.
- Burgess 2012 = R. W. Burgess, "The Chronograph of 354: its Manuscripts, Contents, and History", *Journal of Late Antiquity* 5 (2012) 345-396.
- Burkert 1962 = W. Burkert, "Caesar und Romulus Quirinus", *Historia* 11 (1962) 356-376.

- Burkert 1966 = W. Burkert, "Kekropidensage und Arrephoria", *Hermes* 94 (1966) 1-25.
- Burkert 1972 = W. Burkert, *Homo Necans. Interpretationen altgriechischer Opferriten und Mythen*, Berlin - New York 1972.
- Burris 1935 = E. E. Burris, "The place of the dog in superstition as revealed in Latin literatura", *CPh* 30 (1935) 32-42.
- Burriss 1931 = E. E. Burriss, *Taboo, magic, spirits. A study of primitive elements in Roman religion*, New York 1931.
- Buxton 1987 = R. Buxton, "Wolves and Werewolves in Greek Thought", *Interpretations of Greek Mythology*, ed. J. Bremmer, London 1987, pp. 60-79.
- Caerols Pérez 1995 = J. J. Caerols Pérez, *Sacra via (I a.C. - I d.C.). Estudio de las fuentes escritas*, Madrid 1995.
- Calvetti 1987 = A. Calvetti, "Rappresentazioni 'saliari' nella decorazione plastica di un vaso bronzeo a Bisenzio (VIII sec. a.C.)", *StudRom* 35 (1987) 1-11.
- Calvetti 2002 = A. Calvetti, "La lupa e i gemelli", *Lares* 68 (2002) 225-243.
- Camous 2012 = Th. Camous, "Du rire du pivert au rire du luperque. Propositions pour une nouvelle interprétation du rituel des Lupercalia", *MEFRA* 124 (2012) 91-107.
- Camporeale - Briquel - Ortalli 2011 = G. Camporeale - D. Briquel - J. Ortalli, s.v. "Morte e inumazione nel mondo etrusco", *ThesCRA* 6 (2011) 140-170.
- Camporeale 2004 = G. Camporeale, 2004, s.v. "Purification, etr.", *ThesCRA* 2 (2004) 36-62.
- Camporeale 2009a = G. Camporeale, s.v. "Monstra Anonyma (in Etruria)", *LIMC Supplementum* (2009) 359-373.
- Camporeale 2009b = G. Camporeale, "The Deified Deceased in Etruscan Culture", *New Perspectives on Etruria and Early Rome. In Honor of Richard Daniel De Puma*, edd. S. Bell - H. Nagy, London 2009, pp. 220-250.
- Cantarella 1991 = E. Cantarella, *I supplizi capitali in Grecia e a Roma*, Milano 1991.
- Capdeville 1971 = G. Capdeville, "Substitution de victimes dans les sacrifices d'animaux à Rome", *MEFRA* 83 (1971) 283-323.
- Capdeville 1996 = G. Capdeville, "Modio Fabidio. Una versione sabina della leggenda del primo re", *Identità e Civiltà dei Sabini*, ed. G. Maetzke, Firenze 1996, pp. 49-85.
- Capdeville 1993 = G. Capdeville, "Jeux athlétiques et rituels de fondation", *Spectacles sportifs et scéniques dans le monde étrusco-italique*, Rome 1993, pp. 141-187.
- Capel Badino 2017 = R. Capel Badino, "Una fiaccola per Pan. Un riesame delle testimonianze sulle lampadedomie nell'Atene classica", *Erga-Logoi* 5 (2017) 63-85.
- Capogrossi Colognesi 1990 = L. Capogrossi Colognesi, *Dalla tribù allo stato. Le istituzioni dello stato cittadino*, Roma 1990.

- Capogrossi Colognesi 1994 = L. Capogrossi Colognesi, *Proprietà e signoria in Roma antica. I*, 2^a ed., Roma 1994.
- Capogrossi Colognesi 2000 = L. Capogrossi Colognesi, *Cittadini e territorio. Consolidamento e trasformazione della «civitas romana»*, Roma 2000.
- Cappelletti 2002 = L. Cappelletti, *Lucani e Bretti. Ricerche sulla storia politica e istituzionale di due popoli dell'Italia antica (V-III sec.a.C.)*, Frankfurt am Main 2002.
- Cappelli 2000 = R. Cappelli, "L'affresco pompeiano di Marco Fabio Secondo", *Roma. Romolo, Remo e la fondazione della città*, edd. A. Carandini - R. Cappelli, Milano 2000, pp. 167-176.
- Capponi 1977 = F. Capponi, "Avifauna nella divinazione e nel mito", *Latomus* 36 (1977) 440-456.
- Caprioli 2007 = F. Caprioli, *Vesta Aeterna: l'Aedes Vestae e la sua decorazione architettonica*, Roma 2007.
- Carafa - Bruno 2013 = P. Carafa - D. Bruno, "Il Palatino messo a punto", *ArchClass* 64 (2013) 719-786.
- Carafa 2006a = P. Carafa, "La fondazione della città", *La leggenda di Roma. I. Dalla nascita dei gemelli alla fondazione della città*, Milano 2006, pp. 373-452.
- Carafa 2006b = P. Carafa, "I Lupericali", *La leggenda di Roma. I. Dalla nascita dei gemelli alla fondazione della città*, ed. A. Carandini, Milano 2006, pp. 477-493.
- Carafa 2014 = P. Carafa, "Le origini di Roma. Dati archeologici, ricostruzione storica e la città dell'VIII secolo a.C.", *ArchClass* 65 (2014) 291-329.
- Carandini - Bruno 2008 = A. Carandini - D. Bruno, *La casa di Augusto. Dai Lupercalia al Natale*, Roma - Bari 2008.
- Carandini - Bruno 2012 = A. Carandini - D. Bruno, "La basilica del Primo Natale di Cristo in Roma antica", *Costantino 313 d.C.: l'editto di Milano e il tempo della tolleranza*, edd. P. Biscottini - G. Sena Chiesa, Milano 2012, pp. 145-149.
- Carandini - Carafa - Filippi 2015 = A. Carandini - P. Carafa - D. Filippi (edd.), *Santuario di Vesta, pendice del Palatino e via Sacra*, Roma 2015.
- Carandini - Carafa 2000 = A. Carandini - P. Carafa (edd.), *Palatium e sacra via I. Prima delle mura, l'età delle mura e l'età delle case arcaiche*, Roma 2000.
- Carandini - Carafa 2012 = A. Carandini - P. Carafa (edd.), *Atlante di Roma Antica. Biografie e ritratti di città. I*, Milano 2012.
- Carandini - Papi 2006 = A. Carandini - E. Papi (edd.), *Palatium e sacra via II. L'età tardo-repubblicana e la prima età imperiale (fine del III secolo a.C.-64 d.C.)*, Roma 2006.
- Carandini 1992 = A. Carandini, "Le mura del Palatino, nuova fonte sulla Roma di età regia", *BdA* 16-18 (1992) 7-34.
- Carandini 1996 = A. Carandini, "Rango, ritualità e i miti dei Latini", *Ostraka* 5 (1996) 216-222.

- Carandini 1997 = A. Carandini, “Sullo specchio con lupa, Romolo e Remo (di nuovo a proposito di T. P. Wiseman)”, *Ostraka* 6 (1997) 445-446.
- Carandini 1997-2003 = A. Carandini (ed.), *La nascita di Roma. Dèi, lari, eroi e uomini all'alba di una civiltà*, Torino 1997-2003.
- Carandini 2000 = A. Carandini, “Variazioni sul tema di Romolo. Riflessioni dopo La nascita di Roma (1998–1999)”, *Roma. Romolo, Remo e la fondazione della città*, edd. A. Carandini - R. Cappelli, Milano 2000, pp. 95-150.
- Carandini 2004 = A. Carandini, *Palatino, Velia e Sacra Via. Paesaggi urbani attraverso il tempo*, Roma 2004.
- Carandini 2006a = A. Carandini, *Remo e Romolo. Dai rioni dei Quiriti alla città dei Romani (775/750 - 700/675 a.C. circa)*, Torino 2006.
- Carandini 2006b = A. Carandini (ed.), *La leggenda di Roma. I. Dalla nascita dei gemelli alla fondazione della città*, Milano 2006.
- Carandini 2007 = A. Carandini, *Roma. Il primo giorno*, Roma - Bari 2007.
- Carandini 2008 = A. Carandini, “‘Pagi’, ‘curiae’ e ‘populus Romanus Quiritesque’”, *"Rome des quartiers": des vici aux rioni. Cadres institutionnels, pratiques sociales, et requalifications entre antiquité et époque moderne*, edd. M. Royo - É. Hubert - A. Bérenger, Paris 2008, pp. 11-33.
- Carandini 2011 = A. Carandini, *La fondazione di Roma raccontata da Andrea Carandini*, Roma - Bari 2011.
- Carandini 2013 = A. Carandini, *Su questa pietra. Gesù, Pietro e la nascita della Chiesa*, Bari 2013.
- Carandini 2015 = A. Carandini, *Il fuoco sacro di Roma. Vesta, Romolo, Enea*, Roma - Bari 2015.
- Carcopino 1925 = J. Carcopino, *La louve du Capitole*, Paris 1925.
- Cardete 2016 = M. C. Cardete, *El dios Pan y los paisajes pánicos: de la figura divina al paisaje religioso*, Sevilla 2016.
- Careddu 1906 = M. Careddu, “La ‘sacrorum detestatio’ nel diritto romano”, *Studi in onore di Carlo Fadda. I*, Napoli 1906, pp. 391-407.
- Casavola 1958 = F. Casavola, *Studi sulle azioni popolari romane. Le "actiones populares"*, Napoli 1958.
- Castagnoli 1977 = F. Castagnoli, “Cermalo”, *RFIC* 105 (1977) 15-19.
- Cataldi 1992 = S. Cataldi, “Popoli e città del lupo e del cane in Italia meridionale e in Sicilia tra realtà e immagine”, *Autocoscienza e rappresentazione dei popoli nell'antichità*, ed. M. Sordi, Milano 1992, pp. 55-82.
- Cebrian 2010 = R. B. Cebrian, “Some Greek Evidence for Indo-European Youth Contingents of Shape Shifters”, *JIES* 38 (2010) 343-358.

Cecamore 2002 = C. Cecamore, *Palatium. Topografia storica del Palatino tra III sec. a.C. e I sec. d.C.*, Roma 2002.

Cecchelli 1943 = C. Cecchelli, "Una nuova ipotesi sul sito del 'Lupercal'. S. Anastasia in Palatio e il Lupercale", *Roma* 21 (1943) 313-317.

Cecchelli 1993 = M. Cecchelli, s.v. "S. Anastasia, titulus", *LTUR* 1 (1993) 37-38.

Cecchelli 2000 = M. Cecchelli, "Interventi edilizi di Papa Simmaco", *Il papato di San Simmaco (498-514)*, edd. G. Mele - N. Spaccapelo, Cagliari 2000, pp. 111-128.

Cerchiai 1995 = L. Cerchiai, "L'immagine di Apollo nell'agguato a Troilo: osservazioni su tre anfore etrusche a figure nere", *Modi e funzioni del racconto mitico nella ceramica greca, italiota ed etrusca dal VI al IV sec. a.C.*, Salerno 1995, pp. 159-169.

Cerchiai 1997 = L. Cerchiai, "Di Fauno e altri lupi", *Mito e storia in Magna Grecia*, Napoli 1997, pp. 125-130.

Cerchiai 1998 = L. Cerchiai, "Eracle, un lupo mannaro e una camicia rossa", *Ostraka* 7 (1988) 39-44.

Cerchiai 2000 = L. Cerchiai, "Piatto pontico con demone a testa di lupo", *Roma. Romolo, Remo e la fondazione della città*, edd. A. Carandini - R. Cappelli, Milano 2000, p. 226.

Cerulli 1981 = E. Cerulli, *Vestirsi, spogliarsi travestirsi*, Palermo 1981.

Cherici 1994 = A. Cherici, "Porsenna e Olta, riflessioni su un mito etrusco", *MEFRA* 106 (1994) 353-402.

Cherici 2005 = A. Cherici, "Armi e armati nella società visentina: note sul carrello e sul cinerario dell'olmo Bello", *AnnFaina* 12 (2005) 125-172.

Christesen 2002 = P. Christesen, "On the Meaning of γυμνάζω", *Nikephoros* 15 (2002) 7-37.

Christesen 2014 = P. Christesen, "Sport and Democratization in Ancient Greece (with an Excursus on Athletic Nudity)", *A Companion to Sport and Spectacle in Greek and Roman Antiquity*, edd. D. G. Kyle - P. Christesen, Malden 2014, pp. 211-235.

Ciani 1983 = M. G. Ciani, "I silenzi del corpo. Difetto e assenza di voce in Ippocrate", *Le regioni del silenzio*, ed. M. G. Ciani, Padova 1983, pp. 159-172.

Cicconetti 1867 = F. Cicconetti, "Sul Lupercale. Lettera del sig. prof. Felice Cicconetti a G. Henzen", *BullInst* 39 (1867) 157-160.

Cieminski 2002 = M. von Cieminski, "Jugendgruppen in der griechisch-römischen Antike", *Geregeltes Ungestüm: Bruderschaften und Jugendbünde bei indogermanischen Völkern*, edd. R. P. Das - G. Meiser, Bremen 2002, pp. 91-116.

Cifani 2008 = G. Cifani, *Architettura Romana Arcaica. Edilizia e società tra Monarchia e Repubblica*, Roma 2008.

- Cifani 2012 = G. Cifani, "Approaching Ethnicity and Landscapes in pre-Roman Italy: the middle Tiber valley", *Landscape, Ethnicity and Identity in the archaic Mediterranean area*, edd. G. Cifani - S. Stoddart, Oxford 2012, pp. 144-162.
- Cifani 2013 = G. Cifani, "Considerazioni sulle mura arcaiche e repubblicane a Roma", *ScAnt* 19 (2013) 204-208.
- Cifani 2017 = G. Cifani, "Small, Medium or Extra-long? Prolegomena to any Future Metaphysics on the Reconstructions of the Temple of Jupiter Optimus Maximus Capitolinus", *The Age of Tarquinius Superbus. Central Italy in the Late 6th Century BC*, edd. P. S. Lulof - C. J. Smith, Leuven - Paris - Bristol 2017, pp. 113-122.
- Cinaglia 2016 = T. Cinaglia, "Minervium vs. Minerva Capta: due facce della stessa medaglia?", *Ilu* 21 (2016) 51-78.
- Citarella 1980 = A. O. Citarella, "Cursus triumphalis and sulcus primigenius", *PP* 35 (1980) 401-414.
- Claridge 2010 = A. Claridge, *Rome: An Oxford Archaeological Guide*, 2nd edn., Oxford 2010.
- Classen 1962 = C. J. Classen, "Romulus in der römischen Republik", *Philologus* 106 (1962) 174-204.
- Classen 1963 = C. J. Classen, "Zur Herkunft der Sage von Romulus und Remus", *Historia* 12 (1963) 447-457.
- Coarelli 1968 = F. Coarelli, "La Porta Trionfale e la Via dei Trionfi", *DArch* 2 (1968) 55-103.
- Coarelli 1983 = F. Coarelli, *Il Foro romano. Periodo arcaico*, Roma 1983.
- Coarelli 1984 = F. Coarelli, *Roma Sepolta*, Roma 1984.
- Coarelli 1985 = F. Coarelli, *Il Foro Romano. Periodo repubblicano e augusteo*, Roma 1985.
- Coarelli 1988 = F. Coarelli, *Il Foro Boario. Dalle origini alla fine della repubblica*, Roma 1988.
- Coarelli 1993 = F. Coarelli, "I Tarquini e Delfi", *I grandi santuari della Grecia e l'Occidente*, ed. A. Mastrocinque, Trento 1993, pp. 31-42.
- Coarelli 1993b = F. Coarelli, "Note sui Ludi Saeculares", *Spectacles sportifs et scéniques dans le monde étrusco-italique*, Rome 1993, pp. 211-245.
- Coarelli 1995a = F. Coarelli, s.v. "Ficus Ruminalis", *LTUR* 2 (1995) 249
- Coarelli 1995b = F. Coarelli, s.v. "Ficus Navia", *LTUR* 2 (1995) 249.
- Coarelli 1996 = F. Coarelli, s.v. "Murus terreus Carinarum", *LTUR* 3 (1996) 334-335.
- Coarelli 1996a = F. Coarelli, s.v. "Murus Romuli: Porta Romana, Romanula", *LTUR* 3 (1996) 318-319.
- Coarelli 1997 = F. Coarelli, *Il Campo Marzio. Dalle origini alla fine della repubblica*, Roma 1997.

- Coarelli 2003= F. Coarelli, "Remoria", *Myth, history and culture in republican Rome. Studies in honour of T. P. Wiseman*, edd. D. Braund - Chr. Gill, Exeter 2003, pp. 41-55.
- Coarelli 2004 = F. Coarelli, "Miti di fondazione delle città italiche in Servio", *Hinc Italae Gentes. Geopolitica ed etnografia dell'Italia nel Commento di Servio all'Eneide*, edd. C. Santini - F. Stok, Pisa 2004, pp. 11-32.
- Coarelli 2005= F. Coarelli, "I percorsi cerimoniali a Roma in età regia", *Teseo e Romolo. Le origini di Atene e Roma a confronto*, ed. E. Greco, Atene 2005, pp. 29-42.
- Coarelli 2009 = F. Coarelli, "Ercole in Etruria e a Roma", *AnnFaina* 16 (2009) 373-381.
- Coarelli 2010 = F. Coarelli, "Fasti Numani. Il calendario dei Tarquinii", *AnnFaina* 17 (2010) 337-353.
- Coarelli 2012 = F. Coarelli, *Palatium. Il Palatino dalle origini all'impero*, Roma 2012.
- Coarelli 2014 = F. Coarelli, *Collis. Il Quirinale e il Viminale nell'antichità*, Roma 2014.
- Coleman 1986 = R. Coleman, "The Central Italic languages in the period of Roman expansion", *TPhS* (1986) 100-131.
- Colonna 1984-1985 = G. Colonna, "Novità sui culti di Pyrgi", *RPAA* 57 (1984-1985) 57-88.
- Colonna 1991-1992 = G. Colonna, "Altari e sacelli. L'area Sud di Pyrgi dopo otto anni di ricerche", *RPAA* 64 (1991-1992) 63-115.
- Colonna 1993 = G. Colonna, "Doni di Etruschi e di altri barbari occidentali nei santuari panellenici", *I grandi santuari della Grecia e l'Occidente*, ed. A. Mastrocinque, Trento 1993, pp. 43-67.
- Colonna 1996 = G. Colonna, "L'Apollo di Pyrgi", *Magna Grecia Etruschi e Fenici*, edd. A. Stazio - S. Ceccoli, Napoli 1996, pp. 345-375.
- Colonna 1997 = G. Colonna, "L'iscrizione del cratere di Pyrgi con Eracle bevitore", *Vasi attici figurati con dediche a divinità etrusche*, ed. A. Maggiani, Roma 1997, pp. 94-98.
- Colonna 2000a = G. Colonna, "Due città e un tiranno", *AnnFaina* 7 (2000) 277-289.
- Colonna 2000b = G. Colonna, "I Tyrrhenói e la battaglia del Mare Sardonio", *Mache. La Battaglia del Mare Sardonio. Studi e ricerche*, Cagliari-Oristano 2000, edd. P. Bernardini - P. G. Spanu - R. Zucca (edd.), pp. 47-56.
- Colonna 2001 = G. Colonna, "Porsenna, la lega etrusca e il Lazio", *La lega etrusca dalla Dodecapoli ai Quindici Popoli*, Pisa - Roma 2001, pp. 29-35.
- Colonna 2004 = G. Colonna, "I Greci di Caere", *AnnFaina* 11 (2004) 69-94.
- Colonna 2008 = G. Colonna, "L'officina veiente: Vulca e gli altri maestri di statuaria arcaica in terracotta", *Etruschi. Antiche metropoli del Lazio*, edd. M. Torelli - A. M. Moretti Sgubini, Milano 2008, pp. 52-63.
- Colonna 2009 = G. Colonna, "L'Apollo di Pyrgi, Śur/Śuri (il 'Nero') e l'Apollo Sourios", *SE* 73 (2009) 101-134.

- Comba - Ormezzano 2015 = E. Comba - D. Ormezzano (edd.), *Uomini e orsi: morfologia del selvaggio*, Torino 2015.
- Combet-Farnoux 1980 = B. Combet-Farnoux, *Mercure romain. Le culte public de Mercure et la fonction mercantile à Rome de la republique archaïque à l'époque augustéenne*, Rome 1980.
- Coppola 1995 = A. Coppola, *Archaiologhía e propaganda. I Greci, Roma e l'Italia*, Roma 1995.
- Cordier 2005 = P. Cordier, *Nudités romaines. Un problème d'histoire et d'anthropologie*, Paris 2005.
- Cornell 1975 = T. J. Cornell, "Aeneas and the Twins: the Development of the Roman Foundation Legend", *PCPhS* 21 (1975) 1-32.
- Cornell 1995 = T. J. Cornell, *The Beginnings of Rome: Italy and Rome from the Bronze Age to the Punic Wars (c. 1000–264 BC)*, London 1995.
- Cornell 2013 = T. J. Cornell (ed.), *The Fragments of the Roman Historians. Volume I: Introduction*, Oxford 2013.
- Corsano 1977 = M. Corsano, "«Sodalitas» et gentilité dans l'ensemble lupercal", *RHR* 191 (1977) 137-158.
- Costantini - Biasini 1984 = L. Costantini - L. Biasini, "I cereali di Piscina di Torre Spaccata", *Preistoria e protostoria nel territorio di Roma*, ed. A. M. Bietti Sestieri, Roma 1984, pp. 155-158.
- Couvenhes 2014 = J.-Chr. Couvenhes, "Les kryptoi spartiates", *Sparte hellénistique, IVe-IIIe siècle avant notre ère*, edd. J. Christien - B. Legras, Besançon 2014, pp. 45-76.
- Cressedi 1984 = G. Cressedi, "Il Foro Boario e il Velabro", *BCAR* 89 (1984) 247-296.
- Cristofani 1984 = M. Cristofani (ed.), *Etruschi, una nuova immagine*, Firenze 1984.
- Cristofoli 2008 = R. Cristofoli, *Antonio e Cesare: anni 54-44 a.C.*, Roma 2008.
- Crowther 1982 = N. Crowther, "Athletic Dress and Nudity in Greek Athletics", *Eranos* 80 (1982) 163-168.
- Cucchiarelli 2012 = A. Cucchiarelli, "Nonae Decembres. Un'interpolazione in Hor. carm. 3, 18, 9–16", *MD* 68 (2012) 203-221.
- Cusumano 2004 = N. Cusumano, "Il cane nella religiosità della Sicilia antica dalle popolazioni preelleniche al primo cristianesimo", *Atti del Convegno internazionale di studi su San Vito ed il suo culto*, Trapani 2004, pp.77-94.
- D'Alessio 2013 = V. D'Alessio, "La componente infera di Faunus", *Monstra. Costruzione e percezione delle entità ibride e mostruose nel Mediterraneo antico. II*, ed. I. Baglioni, Roma 2013, pp. 121-128.
- D'Alessio 2006 = M. T. D'Alessio, "Fratelli/gemelli, tra cooperazione e conflitto", *La leggenda di Roma. I. Dalla nascita dei gemelli alla fondazione della città*, ed. A. Carandini, Milano 2006, pp. 469-476.
- D'Arco 1998 = I. D'Arco, *Il culto di Concordia e la lotta politica tra IV e II sec. a.C.*, Roma 1998.

- Dardenay 2008 = A. Dardenay, "Les intailles républicaines figurant la louve romaine: essai d'identification des modèles iconographiques", *Pallas* 76 (2008) 101-113.
- Dardenay 2010 = A. Dardenay, *Les mythes fondateurs de Rome. Images et politique dans l'Occident romain*, Paris 2010.
- Dardenay 2012 = A. Dardenay, *Images des Fondateurs. D'Énée à Romulus*, Bordeaux 2012.
- Das - Meiser 2002 = R. P. Das - G. Meiser (edd.), *Geregeltes Ungestüm: Bruderschaften und Jugendbünde bei indogermanischen Völkern*, Bremen 2002.
- Dasen 2005 = V. Dasen, *Jumeaux, jumelles dans l'antiquité grecque et romaine*, Kilchberg 2005.
- Davidson 2007 = J. Davidson, *The Greeks and Greek Love: A Radical Reappraisal of Homosexuality in Ancient Greece*, London 2007.
- De Angelis d'Ossat 1934 = G. De Angelis d'Ossat, "Per la ricerca del Lupercale. Studio Geo-Idrologico", *BCAR* 62 (1934) 75-87.
- De Cazanove 1986 = O. De Cazanove, "Le thiase et son double. Images, statuts, fonctions du cortège divin de Dionysos en Italie centrale", *L'association dionysiaque dans les sociétés anciennes*, Rome 1986, pp. 177-197.
- De Cazanove 1987 = O. De Cazanove, "Exesto'. L'incapacité sacrificielle des femmes à Rome (à propos de Plutarque 'Quaest. Rom.'85)", *Phoenix* 41 (1987) 159-173.
- De Cazanove 2000 = O. De Cazanove, "Sacrifier les bêtes, consacrer les hommes: le printemps sacré italique", *Rites et espaces en pays celte et méditerranéen: étude comparée à partir du sanctuaire d'Acy-Romance (Ardennes, France)*, ed. S. Verger, Rome 2000, pp. 253-276.
- De Grossi Mazzorin - Minniti, 2006 = J. De Grossi Mazzorin - C. Minniti, "Dog sacrifice in the ancient world: a ritual passage?", *Dogs and People in Social, Working, Economic or Symbolic Interaction*, edd. L. M. Snyder - E. A. Moore, Oxford 2006, pp. 62-66.
- De Grossi Mazzorin - Tagliacozzo 1997 = J. De Grossi Mazzorin - A. Tagliacozzo, "Dog remains in Italy from the Neolithic to the Roman period", *Anthropozoologica* 25/26 (1997) 429-440.
- De Grossi Mazzorin 2008 = J. De Grossi Mazzorin, "L'uso dei cani nei riti di fondazione, purificazione e passaggio nel mondo antico", *Uomini, piante e animali nella dimensione del sacro*, edd. F. D'Andria - J. De Grossi Mazzorin - G. Fiorentino, Bari 2008, pp. 71-81.
- de Grummond 2006 = N. T. de Grummond, *Etruscan Myth, Sacred History and Legend*, Philadelphia 2006.
- De Puma 2001 = R. D. De Puma, "An Etruscan Mirror with the Propheying Head of Orpheus", *Record, Princeton University Art Museum* 60 (2001) 18-29.
- De Sanctis 1907 = G. De Sanctis, *Storia dei Romani I. La conquista del primato in Italia*, Torino 1907.
- De Sanctis 2007 = G. De Sanctis, "Lari", *Lares* 73 (2007) 477-527.

- De Sanctis 2009 = G. De Sanctis, “Il salto proibito. La morte di Remo e il primo comandamento della città”, *SMSR* 75 (2009) 63-85.
- De Sanctis 2014 = G. De Sanctis, “In effossa terra. Sacrifici di fondazione, sepolture rituali e vie di accesso per l'aldilà”, *SMSR* 80 (2014) 198-225.
- De Simone 1975 = C. De Simone, “Il nome del Tevere. Contributo per la storia delle più antiche relazioni tra genti latino-italiche ed etrusche”, *SE* 43 (1975) 119-157.
- De Simone 2000 = C. De Simone, “Il nome di Romolo”, *Roma. Romolo, Remo e la fondazione della città*, edd. A. Carandini - R. Cappelli, Roma 2000, pp. 31-37.
- De Simone 2006 = C. De Simone, “I nomi di Romolo e Remo come etruschi”, *La leggenda di Roma. I. Dalla nascita dei gemelli alla fondazione della città*, ed. A. Carandini, Milano 2006, pp. 455-468.
- De Simone 2007 = C. De Simone, “Il gentilizio latino Romilius. Questioni di metodo”, *Incidenza dell'Antico* 5 (2007) 117-132.
- De Simone 2009 = C. De Simone, “Ancora sul nome di Romolo: etrusco *Rumele* > lat. *Romulus*, *L'onomastica di Roma: ventotto secoli di nomi*, edd. E. Caffarelli - P. Poccetti, Roma 2009, pp. 3-16.
- De Vaan 2008 = M. de Vaan, *Etymological Dictionary of Latin and the Other Italic Languages*, Leiden 2008.
- De Vann 2000 = M. de Vaan, “The Indo-Iranian animal suffix *-ācá”, *Indo-Iranian Journal* 43 (2000) 279-293.
- Debiasi 2008 = A. Debiasi, *Esiodo e l'occidente*, Roma 2008.
- Deecke 1888 = W. Deecke, *Die Falisker. Eine Geschichtlich-Sprachliche Untersuchung*, strassburg 1888.
- Defosse 1972 = P. Defosse, “Génie funéraire ravisseur (Calu) sur quelques urnes étrusques”, *AC* 41 (1972) 487-99.
- Defosse 1994 = P. Defosse, “À propos du monstre à tête de loup représenté sur quelques urnes étrusques”, *Latomus* 53 (1994) 410-411.
- Defrenet 2003 = B. Defrenet, “La fonction subjectivante du fratricide dans les mythes. Le meurtre du doublé”, *Topique* 84 (2003) 125-147.
- Degelmann 2018 = C. Degelmann, “Depositio barbae. Das kaiserzeitliche Bartfest als Initiationsritus”, *Theological Journal* 78 (2018) 93-122.
- Degrassi 1963 = A. Degrassi, *Inscriptiones Italiae, vol. 13: Fasti et elogia, fasc. 2: Fasti Anni Numani et Iuliani*, Roma 1963.
- Deichmann 1943 = F. W. Deichmann, “Zu S. Anastasia in Rom”, *MDAI(R)* 58 (1943) 151-152.
- Delcourt 2001 = A. Delcourt, “Évandre à Rome. Réflexions autour de quatre interprétations de la légende”, *Latomus* 60 (2001) 829-863.

- Delpino 2009 = F. Delpino, “Intuizioni, ipotesi e prudenza critica. Quache riflessione in tema di concezioni, simboli e rituali funerari protostorici”, *Il Lazio dai Colli Albani ai Monti Lepini tra preistoria ed età moderna. I*, ed. L. Drago Troccoli, Roma 2009, pp. 153-162.
- Delz 1994 = J. Delz, “Probleme in Ovids Fasti”, *MH* 51 (1994) 88–96.
- Deroy 1983 = L. Deroy, “Sur la valeur et l'origine du préfixe latin vē-“, *AC* 52 (1983) 6-21.
- Desclos 2000 = M.-L. Desclos (ed.), *Le rire des Grecs: anthropologie du rire en Grèce ancienne*, Grenoble 2000.
- Détienne - Svenbro 1979 = M. Détienne - J. Svenbro, “Les loups au festin ou la Cité impossible”, *La cuisine du sacrifice en pays grec*, edd. M. Détienne - J.-P. Vernant, Paris 1979, pp. 217-237.
- Détienne - Vernant 1979 = M. Détienne - J.-P. Vernant (edd.), *La cuisine du sacrifice en pays grecs*, Paris 1979.
- Détienne 1972 = M. Détienne, *Les Jardins d'Adonis. La mythologie des aromates en Grèce*, Paris 1972.
- Détienne 1986 = M. Detienne, *Dionysos à ciel ouvert*, Paris 1986.
- Détienne 1998 = M. Détienne, *Apollon le couteau à la main. Une approche expérimentale du polythéisme grec*, Paris 1998.
- Deubner 1910 = L. Deubner, “Lupercalia”, *ARW* 13 (1910) 481-508.
- Deubner 1911 = L. Deubner, “Zur Entwicklungsgeschichte der altrömischen Religion”, *NJKA* 27 (1911) 321-335.
- Devillers 1993 = O. Devillers, “Le rôle des passages relatifs à Germanicus dans les Annales de Tacite”, *AncSoc* 24 (1993) 225-241.
- Devillers 2012 = O. Devillers, “Tacite, Germanicus et le Principat”, *VL* 185-186 (2012) 141-163.
- Devoto 1983 = G. Devoto, *Storia della lingua di Roma*, Bologna 1983.
- Di Fazio 2013a = M. Di Fazio, “Gli Hirpi del Soratte”, *Identità e cultura dei Falisci*, ed. G. Cifani, Roma 2013, pp. 231-264.
- Di Fazio 2013b = M. Di Fazio, “Mercenari, tiranni, lupi. Appunti sparsi sulla mobilità di gruppi armati nell'Italia antica”, *AnnFaina* 20 (2013) 195-212.
- Di Mario 2009 = F. Di Mario, “Ardea, l'area archeologica in località Le Salzare - Fosso dell'Incastro”, *Lazio & Sabina. Scoperte Scavi e Ricerche* 5, ed. G. Ghini, Roma 2009, pp. 331-346.
- Di Mario 2012 = F. Di Mario, “Ardea. Il santuario di Fosso dell'Incastro”, *Sacra nominis latini. I santuari del Lazio arcaico e repubblicano*, ed. E. Marroni, Napoli 2012, pp. 467-478.
- Di Stefano Manzella 1992 = I. Di Stefano Manzella, “Nuova dedica a Soranus Apollo e altre iscrizioni dal Soratte”, *MEFRA* 104 (1992) 159-167.
- Dickie 2011 = M. W. Dickie, *Magic and Magicians in the Greco-Roman World*, London 2001.

- DiLuzio 2016 = M. J. DiLuzio, *A Place at the Altar. Priestesses in Republican Rome*, Princeton 2016.
- Domenici 2009 = I. Domenici, *Etruscae Fabulae. Mito e rappresentazione*, Roma 2009.
- Donà 2003 = C. Donà, *Per le vie dell'altro mondo. L'animale guida e il mito del viaggio*, Soveria Mannelli 2003.
- Dorcey 1992 = P. F. Dorcey, *The Cult of Silvanus: A Study in Roman Folk Religion*, Leiden 1992.
- Douglas 1966 = M. Douglas, *Purity and Danger. An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*, London 1966.
- Dowden 1989 = K. Dowden, *Death and the maiden: girls' initiation rites in Greek mythology*, London - New York 1989.
- Dragotto - Poccetti 2010 = F. Dragotto - P. Poccetti, "Riflessi di sistemi numerali nell'onomastica di ambito calabrese", *Parole. Il lessico come strumento per organizzare e trasmettere gli etnosaperi*, edd. N. Prantera - A. Mendicino - C. Citraro, Rende 2010, pp. 425-446.
- Drossart 1974 = P. Drossart, "Nonae Caprotinae: la fausse capture de l'Aurore", *RHR* 185 (1974) 129-139.
- Dubourdieu 1989 = A. Dubourdieu, *Les origines et le développement du culte des Pénates à Rome*, Rome 1989.
- Dubourdieu 2003 = A. Dubourdieu, "Divinités de la parole, divinités du silence dans la Rome Antique", *RHR* 220 (2003) 259-282.
- Ducat 1995 = J. Ducat, "Un rituel Samien", *BCH* 119 (1995) 339-368.
- Ducat 2006 = J. Ducat, *Spartan Education: Youth and Society in the Classical Period*, Swansea 2006.
- Ducati 1910 = P. Ducati, "Esegesi di alcune urne etrusche", *RAL* 19 (1910) 161-180.
- Ducati 1915 = P. Ducati, "Osservazioni di demonologia etrusca", *RAL* 24 (1915) 515-550.
- Dufault 2016 = O. Dufault, "Problems Related to the Use of the Category of Magic in the Writing of Greek and Roman History", *Distant Worlds Journal* 1 (2016) 173-186.
- Dulière 1979 = C. Dulière, *Lupa Romana. Recherches d'iconographie et essai d'interprétation*, Rome-Bruxelles 1979.
- Dumézil 1929 = G. Dumézil, *Le problème des Centaures*, Paris 1929.
- Dumézil 1948 = G. Dumézil, *Mitra-Varuna*, Paris 1948.
- Dumézil 1966 = G. Dumézil, *La religion romaine archaïque*, Paris 1966.
- Dumézil 1969a = G. Dumézil, *Idées romaines*, Paris 1969.
- Dumézil 1969b = G. Dumézil, *Heur et malheur du guerrier. Aspects mythiques de la fonction guerrière chez les Indo-Européens*, Paris 1969.

- Dungworth 1998 = D. Dungworth, "Mystifying Roman Nails: clavus annalis, Defixiones and minkisi", *TRAC 97: Proceedings of the 7th Annual Theoretical Roman Archaeology Conference*, edd. C. Forcey - J. Hawthorne - R. Witcher, Oxford 1998, pp. 148-159.
- Dupont 1989 = F. Dupont, *La Vie quotidienne du citoyen romain sous la République*, Paris 1989.
- Durante 1958 = M. Durante, "Osco hirpo- 'lupo' o 'capro'", *PP* 13 (1958) 412-417.
- Dury-Moyaers - Renard 1981 = G. Dury-Moyaers - M. Renard, "Aperçu critique de travaux relatifs au culte de Junon", *ANRW* 2.17.1 (1981) 142-202.
- Dury-Moyaers 1986 = G. Dury-Moyaers, "Réflexions à propos de l'iconographie de Iuno Sospita", *Beiträge zur altitalischen Geistesgeschichte, Festschrift G. Radke*, edd. R. Altheim-Stiehl - M. Rosenbach, Münster 1986, pp. 83-101.
- Duval 1976 = Y. -M. Duval, "Les Lupercales, Junon et le printemps", *ABPO* 83 (1976) 253-272.
- Duval 1977 = Y. -M. Duval, "Des Lupercales de Constantinople aux Lupercales de Rome", *REL* 55 (1977) 222-270.
- Eck 1994 = D. L. Eck, s.v. "Circumambulazione", *Enciclopedia delle religioni* 8. *Il rito*, ed. M. Eliade, Milano 1994, pp. 100-102.
- Egetmeyer 2007 = M. Egetmeyer, Lumière sur les loups d'Apollon, *Res Antiquae* 4 (2007) 205-220.
- Eisler 1951 = R. Eisler, *Man into Wolf: An Anthropological Interpretation of Sadism, Masochism, and Lycanthropy*, London 1951.
- Eitrem 1915 = S. Eitrem, *Opferritus und Voropfer der Griechen und Römer*, Kristiania 1915.
- Ekroth 2002 = G. Ekroth, *The sacrificial rituals of Greek hero-cults in the Archaic to the early Hellenistic periods*, Liège 2002.
- Eliade 1959 = M. Eliade, *Naissances mystiques. Essai sur quelques types d'Initiation*, Paris 1959.
- Ellinger 2002 = P. Ellinger, "Artémis, Pan et Marathon: Mythe, polythéisme et événement historique", ed. *Myth and Symbol, 1. Symbolic Phenomena in Ancient Greek Culture*, S. des Bouvrie, Bergen 2002, pp. 313-332.
- Elliott 1995 = J. Elliott, "The Etruscan Wolfman in Myth and Ritual", *EtrStud* 2 (1995) 17-34.
- Elsner 2012 = J. Elsner, "Sacrifice in late Roman art", *Greek and Roman Animal Sacrifice*, edd. C. A. Faraone - F. S. Naider, Cambridge 2012, pp. 120-163.
- Enking 1961 = R. Enking, s.v. "Volta", *RE* 70 (1961) 847-848.
- Eppers - Heinen 1984 = M. Eppers - H. Heinen, "Zu den 'servi venerii' in Ciceros Verrinen", *Sodalitas. Scritti in onore di Antonio Guarino. I*, Napoli 1984, pp. 219-232.
- Ercolani 2013 = A. Ercolani, "Latino e i Tirreni (Hes. Th. 1011-1016): questioni di storia e di cronologia", *Le origini degli Etruschi. Storia, archeologia, antropologia*, ed. V. Bellelli, Roma 2013, pp. 383-395.

- Ernout - Meillet 1959 = A. Ernout - A. Meillet, *Dictionnaire étymologique de la langue latine. Histoire des mots*, 4a ed., Paris 1959.
- Ernout 1909 = A. Ernout, *Les éléments dialectaux du vocabulaire latin*, Paris 1909.
- Etr. Spiegel = E. Gerhard, *Etruskische Spiegel*, Berlin 1897.
- Evans 1992 = J. D. Evans, *The Art of Persuasion: Political Propaganda from Aeneas to Brutus*, Ann Arbor 1992.
- Eyben 1972 = E. Eyben, "Antiquity's View of Puberty", *Latomus* 31 (1972) 677-697.
- Fabbri 2008 = M. Fabbri, "Le mura serviane dalle fonti letterarie alla documentazione archeologica", *Il filo e le perle. A Mario Torelli per i suoi settantanni*, Venosa 2008, pp. 83-100.
- Fabre-Serris 2013 = J. Fabre-Serris, "Roman Gentes in Ovid's Fasti. The Fabii and the Claudii", *Augustan Poetry and the Roman Republic*, edd. J. Farrell - D. P. Nelis, Oxford 2013, pp. 89-106.
- Fantham 2006 = E. Fantham, "Ovid, Germanicus and the composition of the Fasti", *Oxford Readings in Classical Studies: Ovid*, ed. P. E. Knox, Oxford 2006, pp. 373-414.
- Fantham 2009 = E. Fantham, *Latin Poets and Italian Gods*, Toronto 2009.
- Faraone - Naiden 2012 = Ch. A. Faraone - F. S. Naiden (edd.), *Greek and Roman animal sacrifice: ancient victims, modern observers*, Cambridge 2012.
- Faraone - Obbink 1991 = C. A. Faraone - D. Obbink (edd.), *Magika Hiera: Ancient Greek Magic and Religion*, Oxford 1991.
- Farney 2007 = G. D. Farney, *Ethnic Identity and Aristocratic Competition in the Roman Republic*, Cambridge 2007.
- Fayer 1994 = C. Fayer, *La familia romana: aspetti giuridici ed antiquari. I*, Roma 1994.
- Fayer 2005a = C. Fayer, *La familia romana: aspetti giuridici ed antiquari. II*, Roma 2005.
- Fayer 2005b = C. Fayer, *La familia romana: aspetti giuridici ed antiquari. III*, Roma 2005.
- Feeney 1992 = D. Feeney, "Si licet et fas est: Ovid's Fasti and the Problem of Free Speech under the Principate", *Roman Poetry and Propaganda in the Age of Augustus*, ed. A. Powell Bristol 1992, pp. 1-25.
- Ferrando 2017 = S. Ferrando, "Antichi riti purificatori dell'Italia preromana: il caso del santuario di Mefitis nella valle d'Ansanto", *OTIVM* 3 (2017), <http://www.otium.unipg.it/otium/article/view/37>.
- Ferreres 1989 = L. Ferreres, "Lvpercal: Nota a livio 1, 5, 1", *Faventia* 11 (1989) 157-162.
- Ferri 1963 = S. Ferri, "Fauni vatesque. Contributo all'etnografia dell'Italia protostorica", *RAL* 18 (1963) 51-56.
- Ferri 2016 = G. Ferri, "I Salii e gli ancilia", *Apex. Studi storico religiosi in onore di Enrico Montanari*, edd. A. Mastrocinque - G. Casadio - C. Santi, Roma 2016, pp. 87-95.

- Ferri 2017 = G. Ferri, “La devotio Per un’analisi storico-religiosa della (auto)consacrazione agli dèi inferi nella religione romana”, *MEFRA* 129 (2017) 349-371.
- Ferriès 2008 = M.-C. Ferriès, “Les Lupercales, rite urbain et fête populaire, les avatars d’une célébration”, *Le destin des rituels. Faire corps dans l’espace urbain*, edd. G. Bertrand - I. Taddei, Rome 2008, pp. 21-40.
- Ferriès 2009 = M.-C. Ferriès, “Luperci et lupercalia de César à Auguste”, *Latomus* 68 (2009) 373-392.
- Ferriès 2012 = M.-C. Ferriès, “L’ombre de César dans la politique du consul Marc Antoine”, *César sous Auguste*, edd. O. Devillers - K. Sion-Jenkis, Bordeaux 2012, pp. 55-72.
- Fiorentini 2007-2008 = M. Fiorentini, “Culti gentilizi, culti degli antenati”, *ScAnt* 14 (2007-2008) 987-1046.
- Fiori 1996 = R. Fiori, *Homo Sacer. Dinamica politico-costituzionale di una sanzione giuridico-religiosa*, Napoli 1996.
- Fiori 1999 = R. Fiori, “Sodales. ‘Gefolgschaften’ e diritto di associazione in Roma arcaica (VIII-V sec. a.C.)”, *Societas - Ius. Munuscula di allievi a Feliciano Serrao*, Napoli 1999, pp. 99-158.
- Flemming 2007 = R. Flemming, “Festus and the Role of Women in Roman Religion”, *Verrius, Festus and Paul: Lexicography, Scholarship and Society*, edd. F. Glinister - C. Woods - J. A. North - M. H. Crawford, London 2007, pp. 87-108.
- Fless 1995 = F. Fless, *Opferdiener und Kultmusiker auf stadtrömischen historischen Reliefs: Untersuchungen zur Ikonographie, Funktion und Benennung*, Mainz am Rhein 1995.
- Flobert 1983 = P. Flobert, “Deux Observations de Varron sur les Lupercales”, *Hommages à Robert Schilling*, edd. H. Zehnacker - G. Hentz, Paris 1983, pp. 93-99.
- Flobert 2010 = P. Flobert, “Faunus et les satyres: du singulier au pluriel”, *Varietates Fortunae. Religion et mythologie à Rome. Hommage à Jacqueline Champeaux*, D. Briquel - C. Février - Ch. Guittard, Paris 2010, pp. 187-193.
- Flower 2017 = H. I. Flower, *The Dancing Lares and the Serpent in the Garden. Religion at the Roman Street Corner*, Princeton - Oxford 2017.
- Fontaine 2004 = P. Fontaine, “Des «remparts de Romulus» aux murs du Palatin. Du mythe à l’archéologie”, *Images d’origines, origines d’une image. Hommages à Jacques Poucet*, edd. P.-A. Deproost - A. Meurant, Louvain-la-Neuve 2004, pp. 35-54.
- Forbes-Irving 1990 = P. Forbes-Irving, *Metamorphosis in Greek Myths*, Oxford 1990.
- Foresti 1979 = L. A. Foresti, “Zur Zeremonie der Nagelschlagung in Rom und Etrurien”, *AJAH* 4 (1979) 144-158.
- Forsythe 2005 = G. Forsythe, *A Critical History of Early Rome: From Prehistory to the First Punic War*, Berkeley 2005.

- Foss 1997 = P. W. Foss, "Watchful Lares: Roman Household Organization and the Rituals of Cooking and Eating", *Domestic Space in the Roman World: Pompeii and Beyond*, edd. R. Laurence - A. Wallace-Hadrill, Portsmouth 1997, pp. 197-218.
- Foucher 1976 = L. Foucher, "Flagellation et rites de fécondité aux Lupercales", *ABPO* 83 (1976) 273-282.
- Fraccaro 1907 = P. Fraccaro, *Studi Varroniani, De gente populi Romani libri IV*, Padova 1907.
- Franchi 2011 = E. Franchi, "Destini di un paradigma: il rito iniziatico tra antropologia e scienze dell'antichità", *Mythos* 5 (2011) 161-227.
- Franchi 2011b = E. Franchi, "Riti di iniziazione in Grecia antica? Un terreno d'indagine interdisciplinare", *Dalla nascita alla morte: Antropologia e Archeologia a confronto*, ed. V. Nizzo, Roma 2011, pp. 353-361.
- Franciosi – Visconti – Avagliano - Saldutti 2017 = V. Franciosi - A. Visconti - A. Avagliano - V. Saldutti (edd.), *Appellati nomine lupi*, Napoli 2017
- Franco 2003 = C. Franco, *Senza ritegno. Il cane e la donna nell'immaginario della Grecia*, Milano 2003.
- Franklin 1921 = A. M. Franklin, *The Lupercalia*, New York 1921.
- Fraschetti 1996 = A. Fraschetti, "Jeunesses romaines", *Histoire des jeunes en Occident. 1. De l'Antiquité à l'époque moderne*, edd. G. Levi - J.-Cl. Schmitt, Paris 1996, pp. 63-100.
- Fraschetti 1998 = A. Fraschetti, "Ovidio, i Fabii e la battaglia del Cremera", *MEFRA* 110 (1998) 737-752.
- Fraschetti 2000 = A. Fraschetti (ed.), *La commemorazione di Germanico nella documentazione epigrafica*, Roma 2000.
- Fraschetti 2002a = A. Fraschetti, *Romolo il fondatore*, Roma - Bari 2002
- Fraschetti 2002b = A. Fraschetti, "A proposito di uno statuto antitetico: i luperci e il Flamen Dialis", *Arma Virumque... Studi di poesia e storiografia in onore di Luca Canali*, ed. E. Lelli, Pisa 2002, pp. 143-152.
- Fraschetti 2005 = A. Fraschetti, *Roma e il principe*, Roma 2005.
- Fratantuono 2009 = L. Fratantuono, *A Commentary on Virgil, Aeneid XI*, Bruxelles 2009.
- Frazer 1922 = J. G. Frazer, *The Golden Bough*, London 1922.
- Frazer 1929 = J. G. Frazer, *Publii Ovidii Nasonis. Fastorum Libri Sex, Vol. II*, London 1929.
- Freud 1950 = S. Freud, *Totem and Taboo*, New York 1950.
- Fröhlich 1991 = T. Fröhlich, *Lararien- und Fassadenbilder in den Vesuvstädten. Untersuchungen zur "volkstümlichen" pompejanischen Malerei*, Mainz 1991.
- Fromentin 1998 = V. Fromentin, *Denys d'Halicarnasse, Antiquités Romaines, Introduction générale et livre I*, Paris 1998.

- Frontisi 1991 = F. Frontisi, “Senza maschera nè specchio: l'uomo greco e i suoi doppi”, *La maschera, il doppio e il ritratto: strategie dell'identità*, ed. M. Bettini, Roma - Bari 1991, pp. 131-158.
- Fugier 1963 = H. Fugier, *Recherches sur l'expression du sacré dans la langue latine*, Strasbourg-Paris 1963.
- Fusco 2014 = U. Fusco, “Cronologie della fondazione della città”, *La Leggenda di Roma. IV. Dalla morte di Tito Tazio alla fine di Romolo*, ed. A. Carandini, Milano 2014, pp. 415-439.
- Gabba 1967 = E. Gabba, “Considerazioni sulla tradizione letteraria sulle origini della Repubblica”, in *Les origines de la République romaine*, Vandoeuvres-Genève 1967, pp. 133-169.
- Gagé 1930 = J. Gagé, “Romulus-Augustus”, *MEFRA* 47 (1930) 138-187.
- Gagé 1931 = J. Gagé, “Les sacerdoces d'Auguste et ses réformes religieuses”, *MEFRA* 48 (1931) 75-108.
- Gagé 1955 = J. Gagé, *Apollon romain. Essai sur le culte d'Apollon et le développement du 'ritus Graecus' a Rome des origines a Auguste*, Paris 1955.
- Gagé 1958 = J. Gagé, “Classes d'âge, rites et vêtements de passage dans l'ancien Latium. À propos de la garde-robe du roi Servius Tullius et de la déesse Fortuna”, *Cahiers internationaux de sociologie* 24 (1958) 33-64.
- Gagé 1961 = J. Gagé, “Énée, Faunus et le culte de Silvain ‘pélasge’. À propos de quelques traditions de l'Étrurie méridionale”, *MEFRA* 73 (1961) 69-138.
- Gagé 1970a = J. Gagé, “Les rites anciens de lustration du Populus et les attributs «triomphaux» des censeurs”, *MEFRA* 82 (1970) 43-71.
- Gagé 1970b = J. Gagé, “La ligne pomériale et les catégories sociales de la Rome primitive. À propos de l'origine des «Poplifugia» et des «Nones Caprotines»”, *RD* 48 (1970) 5 -27.
- Gagné 2007 = R. Gagné, “Winds and Ancestors: The Physika of Orpheus”, *HSCP* 103 (2007) 1–24.
- Galasso 2008 = L. Galasso, “Pont. 4,8: il ‘proemio al mezzo’ dell’ultima opera ovidiana”, *Dictynna* 5 (2008) 141-152.
- Gallotta 1987 = B. Gallotta, *Germanico*, Roma 1987.
- Gasperini 1988 = L. Gasperini, *Il santuario delle acque all'Arcella di Canepina (VT)*, Roma 1988.
- Gasperini 1989 = L. Gasperini, *Iscrizioni latine rupestri nel Lazio*, Roma 1989.
- Geiger 1920 = F. Geiger, s.v. “Sacra”, *RE* 1A.2 (1920) 1656-1664.
- Gelsomino 1975 = R. Gelsomino, *Varrone e i sette colli di Roma*, Roma 1975.
- Gelsomino 1976a = R. Gelsomino, “Varrone e il Septimontium: una polemica”, *GIF* 28 (1976) 324-331.
- Gelsomino 1976b = R. Gelsomino, “Varrone e i sette colli di Roma”, in *Atti del Congresso internazionale di studi Varroniani. II*, Rieti 1976, pp. 379-388.

- Geltner 2014 = G. Geltner, *Flogging Others: Corporal Punishment and Cultural Identity from Antiquity to the Present*, Amsterdam 2014.
- Georgoudi - Koch Piettre - Schmidt 2005 = S. Georgoudi - R. Koch Piettre - F. Schmidt (edd.), *La cuisine et l'autel. Les sacrifices en questions dans les sociétés de la méditerranée ancienne*, Turnhout 2005.
- Georgoudi 2008 = S. Georgoudi, "Le consentement de la victime sacrificielle: une question ouverte", *Le sacrifice antique. Vestiges, procédures et stratégies*, edd. V. Mehl - P. Brulé, Rennes 2008, pp. 139-153.
- Gernet 1968 = L. Gernet, *Anthropologie de la Grèce antique*, Paris 1968.
- Gershenson 1991 = D. Gershenson, *Apollo the Wolf-God*, Virginia 1991.
- Gerstein 1974 = M. Gerstein, "Germanic Warg: The Outlaw as Werewolf", *Myth in Indo-European Antiquity*, ed. G. J. Larson, Berkeley 1974, pp. 131-156.
- Gherchanoc 2008 = F. Gherchanoc, "Nudités athlétique et identités en Grèce ancienne", *Mètis* 6 (2008) 75-101.
- Giacobello 2008 = F. Giacobello, *Larari pompeiani. Iconogafa e culto dei Lari in ambito domestico*, Milano 2008.
- Giannotta 2004 = K. Giannotta, s.v. "Contexts and forms of dance in Roman religion", *ThesCRA* 2 (2004) 337-342.
- Giardina 1981 = A. Giardina, "Allevamento ed economia della selva in Italia meridionale: trasformazioni e continuità", *Società romana e produzione schiavistica. I*, A. Giardina - A. Schiavone (edd.), Roma - Bari 1981, pp. 87-113.
- Gilbert 1883 = O. Gilbert, *Geschichte and Topographie der Stadt Rom im Altertum. I*, Leipzig 1883.
- Ginzburg 1981 = C. Ginzburg, *Storia notturna. Un' interpretazione del Sabba*, Torino 1981.
- Giuman 2015: M. Giuman, "'Ho incatenato lingue ostili e bocche nemiche'. Magia, parola e silenzio nel culto romano di Tacita Muta", *Medea* 1.1 (2015), <http://dx.doi.org/10.13125/medea-1824>.
- Gjerstad 1961 = E. Gjerstad, "Notes on the Early Roman Calendar", *AArch* 32 (1961) 193-214.
- Gjerstad 1962 = E. Gjerstad, *Legends and Facts of Early Roman History*, Lund 1962.
- Glinister - Woods 2007 = F. Glinister - C. Woods (edd.), *Verrius, Festus and Paul*, London 2007.
- Glinister 2014 = F. Glinister, "Festus and Ritual Foodstuffs", *ErAnt* 6 (2014) 215-227.
- Goldberg 2015 = Ch. Goldberg, "Priests and Politicians: rex sacrorum and flamen Dialis in the Middle Republic", *Phoenix*, 69 (2015) 334-354.
- Gonda 1959a = J. Gonda, "The etymology of Latin mactus", *Mnemosyne* 12 (1959) 137-138.
- Gonda 1959b = J. Gonda, "The meaning of Skt. mahas and its relatives", *JOIB* 8 (1959) 234-269.

- Gordon - Marco Simón 2010 = R. L. Gordon - F. Marco Simón (edd.), *Magical Practice in the Latin West*, Leiden 2010.
- Gordon 2015 = R. Gordon, "Good to Think: Wolves and Wolf-Men in the Graeco-Roman World", *Werewolf Histories*, ed. W. de Blécourt, Basingstoke 2015, pp. 25-60.
- Gori 1867a = F. Gori, "Il Lupercale: Lettera di Fabio Gori a G. Henzen", *AnnInst* 39 (1867) 104-108.
- Gori 1867b = F. Gori, "La grotta e l'acqua del Lupercale dimostrate da Fabio Gori", *Il Buonarroti: scritti sopra le arti e le lettere di Benvenuto Gasperoni*, 2, quaderno VIII, (1867) 145-151.
- Graf 2009 = F. Graf, *Apollo*, New York - Abingdon 2009.
- Graf 2015 = F. Graf, *Roman Festivals in the Greek East: From the Early Empire to the Middle Byzantine Era. Greek culture in the Roman world*, Cambridge 2015.
- Grandazzi 1988 = A. Grandazzi, "Le roi Latinus, analyse d'une figure légendaire", *CRAI* 132 (1988) 481-497.
- Grandazzi 1991 = A. Grandazzi, *La fondation de Rome. Réflexion sur l'histoire*, Paris 1991.
- Grandazzi 1998 = A. Grandazzi, "Lieu d'où l'on vient? Lieu où l'on va? De la porta Romanula en particulier et des portes de Rome en général (seconde contribution à la topographie du Palatin)", *Mélanges à la mémoire d'André Magdelain*, edd. M. Humbert - Y. Thomas, Paris 1998, pp. 175-195.
- Grandazzi 2008 = A. Grandazzi, *Alba Longa, histoire d'une légende: recherches sur l'archéologie, la religion, les traditions de l'ancien Latium*, Roma 2008.
- Green 1931 = W. Green, "The Lupercalia in the Fifth Century", *CPh* 26 (1931) 60-69.
- Green 1995 = M. A. Green, *Celtic Goddesses*, London 1995.
- Green 2004 = J. Green, *Ovid, Fasti 1. A commentary*, Leiden - Boston 2004.
- Grimal 1948 = P. Grimal, "La promenade d'Évandre et Énée à la lumière des fouilles récentes", *REA* 50 (1948) 348-351.
- Grimes 1994 = L. R. Grimes, s.v. "Processione", *Enciclopedia delle religioni 8. Il rito*, ed. M. Eliade, Milano 1994, pp. 433-435.
- Grottanelli - Parise - Solinas 1984 = C. Grottanelli - N. F. Parise - P. G. Solinas, "Sacrificio, organizzazione del cosmo, dinamica sociale", *StudStor* 25 (1984) 829-956.
- Grottanelli - Parise 1988 = C. Grottanelli - N. F. Parise (edd.), *Sacrificio e società nel mondo antico*, Roma - Bari 1988.
- Grottanelli 1999 = C. Grottanelli, *Il sacrificio*, Roma - Bari 1999.
- Gruber 1961 = J. Gruber, "Zur Etymologie von Lut. Lupercus", *Glotta* 39 (1961) 273-276.
- Gruppe 1906 = O. Gruppe, *Griechische Mythologie und Religionsgeschichte*, Munich 1906.
- Guarisco 2015 = D. Guarisco, "Augustus, the Lupercalia and the Roman Identity", *AAntHung* 55 (2015) 223-228.

- Guittard 1973 = Ch. Guittard, "Le calendrier romain des origines au milieu du Ve siècle avant J.-C.", *BAGB* 2 (1973) 203-219.
- Gury 1992 = F. Gury, s.v. "Latinus", *LIMC* 6.1 (1992) 226-229.
- Gury 1998 = F. Gury, "À propos de l'image des incubes latins", *MEFRA* 110 (1998) 995-1021.
- Gusberti 2005 = E. Gusberti, "La cronologia della ceramica di VIII sec. a.C.", *WorkACI* 2 (2005) 157-167.
- Gustafsson 2015 = G. Gustafsson, "Verbs, nouns, temporality and typology: Narrations of ritualised warfare in Roman Antiquity", *History and religion. Narrating a religious past*, edd. B.-C. Otto - S. Rau - J. Rüpke, Berlin - Boston, 2015, pp. 355-370.
- Haack 2008 = M.-L. Haack, "Il concetto di "transferts culturels": un'alternativa soddisfacente a quello di "romanizzazione"? Il caso etrusco", *Patria diversis gentibus una? Unità politica e identità etniche nell'Italia antica*, ed. G. Urso, Pisa 2008, pp. 135-146.
- Habinek 2005 = T. Habinek, *The World of Roman Song: From Ritualized Speech to Social Order*, Baltimore 2005.
- Hafner 1977 = G. Hafner, Porsenna, *RdA* 1 (1977) 36-43.
- Hallett 2005 = C. H. Hallett, *The Roman Nude: Heroic Portrait Statuary 200 BC-AD 300*, Oxford 2005.
- Hallett 2012 = J. P. Hallett, "Women in Augustan Rome", *A Companion to Women in the Ancient World*, edd. S. L. James - S. Dillon, Malden 2012, pp. 372-384.
- Halliwell 2008 = S. Halliwell, *Greek Laughter: A Study of Cultural Psychology from Homer to Early Christianity*, Cambridge 2008.
- Hannah 1998 = P. A. Hannah, "The Reality of Greek Male Nudity: Looking to African Parallels", *Scholia* 7 (1998) 17-40.
- Hannestad 1976 = L. Hannestad, *The Followers of the Paris Painter*, Copenhagen 1976.
- Harari 2010 = M. Harari, "The Imagery of the Etrusco-Faliscan Pantheon", *Material Aspects of Etruscan Religion*, ed. L. Bouke van der Meer, Leuven - Paris - Walpole 2010, pp. 83-103.
- Harmon 1978 = D. P. Harmon, "The Public Festivals of Rome", *ANRW* 2.16.2 (1978) 1440-1468.
- Harries 1991 = B. Harries, "Ovid and the Fabii: Fasti 2.193-474", *CQ* 41 (1991) 150-168.
- Hasenfratz 1982 = H.-P. Hasenfratz, "Der indogermanische 'Männerbund': Anmerkungen zur religiösen und sozialen Bedeutung des Jugendalters", *ZRGG* 34 (1982) 148-163.
- Hasenfratz 2011 = H.-P. Hasenfratz, *Barbarian Rites: The Spiritual World of the Vikings and the Germanic Tribes*, Rochester 2011.
- Hekster - Rich 2006 = O. Hekster - J. Rich, "Octavian and the Thunderbolt: The Temple of Apollo Palatinus and Roman Traditions of Temple Building", *CQ* 56 (2006) 149-168.

- Hemelrijk 2009 = E. A. Hemelrijk, "Women and Sacrifice in the Roman Empire", *Ritual Dynamics and Religious Change in the Roman Empire*, edd. O. Hekster - S. Schmidt-Hofner - C. Witschel, Leiden 2009, pp. 253-267.
- Herbert-Brown 1994 = G. Herbert-Brown, *Ovid and the Fasti: an Historical Study*, Oxford 1994.
- Hermon 2001 = E. Hermon, *Habiter et partager les terres avant les Gracques*, Rome 2001.
- Heskel 1994 = J. Heskel, "Cicero as Evidence for Attitudes to Dress in the Late Republic", *The World of Roman Costume*, edd. L. Bonfante - J. L. Sebesta, New York 1994, pp. 133-145.
- Heurgon 1964 = J. Heurgon, "L. Cincius et la loi du clavus Annalis", *Athenaeum* 42 (1964) 432-473.
- Heurgon 1991 = J. Heurgon, "Sur le culte de Veltha, le démon à tête de loup", *ArchClass* 43 (1991) 1253-1259.
- Hinds 1992 = S. E. Hinds, "Arma in Ovid's Fasti. Part 2: Genre, Romulean Rome and Augustan Ideology", *Arethusa* 25 (1992) 113-154.
- Höfler 1973 = O. Höfler, *Verwandlungskulte, Volkssagen und Mythen*, Wien 1973.
- Hölkeskamp 2001 = K. J. Hölkeskamp, "Capitol, Comitium und Forum: öffentliche Räume, sakrale Topographie und Erinnerungslandschaften", *Studien zu antiken Identitäten*, ed. St. Faller, Würzburg 2001, pp. 97-132.
- Holland 1953 = L. A. Holland, "Septimontium or Saeptimontium?", *TAPhA* 84 (1953) 16-34.
- Holland 1961 = L. A. Holland, *Janus and the Bridge*, Roma 1961.
- Holleman 1972 = A.W. J. Holleman, "Horace, Odes 3.18: («mitten im Winter der Frühling beginnend»)", *Latomus* 31 (1972) 492-496.
- Holleman 1973a = A.W. J. Holleman, "Ovid and the Lupercalia", *Historia* 22 (1973) 260-268.
- Holleman 1973b = A.W. J. Holleman, "An Enigmatic Function of the flamen dialis (Ovid, Fast., 2.282) and the Augustan Reform", *Numen* 20 (1973) 222-228.
- Holleman 1974 = A.W. J. Holleman, *Pope Gelasius I and the Lupercalia*, Amsterdam 1974.
- Holleman 1976 = A.W. J. Holleman, "End and Beginning in the Ancient Roman Year (A sabine element?)", *RBPh* 54 (1976) 52-65.
- Holleman 1985 = A. W. J. Holleman, "Lupus, Lupercalia, lupa", *Latomus* 45 (1985) 609-614.
- Hopkins 1991 = K. Hopkins, "From violence to blessing: symbols and rituals in ancient Rome", *City States in Classical Antiquity and Medieval Italy: Athens and Rome, Florence and Venice*, edd. A. Mohlo - K. Raaflaub - J. Emlen, Stuttgart 1991, pp. 479-498.
- Horsfall 1973 = N. Horsfall, "Corythus: The Return of Aeneas in Virgil and his Sources", *JRS* 63 (1973) 68-79.
- Hubaux 1958 = J. Hubaux, *Rome et Véies. Recherches sur la chronologie légendaire du moyen âge romain*, Paris 1958.

- Huet 2005 = V. Huet, “La mise à mort sacrificielle sur les reliefs romains: une image banalisée et ritualisée de la violence?”, *La violence dans les mondes grec et romain*, ed. J.-M. Bertrand, Paris 2005, pp. 91-119.
- Huet 2008 = V. Huet, “Des femmes au sacrifice: quelques images romaines”, *Le sacrifice antique. Vestiges, procédures et stratégies*, edd. V. Mehl - P. Brulé, Rennes 2008, pp. 81-107.
- Huet 2008b = V. Huet, “L'encens sur les reliefs sacrificiels romains”, *Parfums et odeurs dans l'Antiquité*, edd. L. Bodiou - D. Frère - V. Mehl, Rennes 2008, pp. 105-118.
- Hunt 2012 = A. Hunt, “Keeping the memory alive: the physical continuity of the ficus Ruminalis”, *Memory and Urban Religion in the Ancient World*, edd. M. Bommas - J. Harisson - P. Roy, London 2012, pp. 111-128.
- Hunt 2016 = A. Hunt, *Reviving Roman Religion: Sacred Trees in the Roman World*, Cambridge 2016.
- Hurst 2006 = H. Hurst, “The Scalae (ex-Graecae) above the Nova Via”, *PBSR* 74 (2006) 237-291.
- Hurst 2007 = H. Hurst, “The «Murus Romuli» at the Northern Corner of the Palatine and the Porta Romanula: a Progress Report”, «*Res bene gestae*»: *ricerche di storia urbana su Roma antica in onore di Eva Margareta Steinby*, edd. A. Leone - D. Palombi - S. Walker, Roma 2007, pp. 79-102.
- Hus 1961 = A. Hus, *Les religions grecque et romaine*, Paris 1961.
- Illuminati 1961 = A. Illuminati, “Mamurius Veturius”, *SMSR* 32 (1961) 41-80.
- Itgenshorst 2005 = T. Itgenshorst, *Tota illa pompa. Der Triumph in der römischen Republik*, Göttingen 2005.
- Jachmann 1935 = G. Jachmann, “Calabrae Pierides”, *Philologus* 90 (1935) 331-351.
- Jackson 2016 = P. Jackson, “Cycles of the wolf: Unmasking the young warrior in Europe's past”, *Transforming warriors: the ritual organization of military force*, edd. P. Haldén, P. Jackson, New York 2016, pp. 36-48.
- Jacob 2006 = R. Jacob, “La Question romaine du sacer: ambivalence du sacré ou construction symbolique de la sortie du droit”, *RH* 308 (2006) 523-588.
- Jacoby 1974 = M. Jacoby, *Wargus, vargr. 'Verbrecher' 'Wolf'. Eine sprach- und rechtsgeschichtliche Untersuchung*, Uppsala 1974.
- Jannot 1986 = J. R. Jannot, “Un avatar étrusque du mythe grec. Actéon, Calu et le jeu de Phersu”, *REL* 62 (1986) 45-56.
- Jannot 1993a = J. R. Jannot, “Charun, Tuchulcha et les autres”, *MDAI(R)* 100 (1993) 59-81.
- Jannot 1993b = J. R. Jannot, “Phersu, phersuna, persona”, *Spectacles sportifs et scéniques dans le monde étrusco-italique*, Roma 1993, pp. 281-320.
- Jannot 2005 = J. R. Jannot, *Religion in Ancient Etruria*, Madison 2005.
- Jeanmaire 1939 = H. Jeanmaire, *Couroi y Couretes*, Lille 1939.

- Jefferis 1934 = J. D. Jefferis, “The theology of the Aeneid: its antecedents and development”, *CJ* 30 (1934) 28-38.
- Jenkins 1972 = G.K. Jenkins, *Ancient Greek coins*, London 1972.
- Jim 2011 = T. S. F. Jim, “The Vocabulary of ἀπάρχεσθαι, ἀπαρχή and Related Terms in Archaic and Classical Greece”, *Kernos* 24 (2011) 39-58.
- Johnston 2017 = A. Johnston, *The Sons of Remus: Identity in Roman Gaul and Spain*, Cambridge 2017.
- Jordan – Montgomery -Thomassen 1999 = D. R. Jordan - H. Montgomery - E. Thomassen (edd.). *The World of Ancient Magic*, Bergen 1999.
- Jordan 1871 = H. Jordan, *Topographie der Stadt Rom in Althertum. II*, Berlin 1871.
- Jordan 1879 = H. Jordan, *Kritische Beiträge zur Geschichte der lateinischen Sprache*, Berlin 1879.
- Jordan 1985 = D. R. Jordan, “Defixiones from a Well Near the Southwest corner of the Athenian Agora”, *Hesperia* 54 (1985) 205-255.
- Jost 1985 = M. Jost, *Sanctuaires et cultes d'Arcadie*, Paris 1985.
- Jost 2012 = M. Jost, “De Pallantion d’Arcadie à Pallantium du Latium: fêtes «arcadiennes» et fêtes romaines (Denys d’Halicarnasse, I, 32, 3-33, 3)”, *Kernos* 25 (2012) 103-123.
- Jurget 1980 = F. Jurget, “Aussetzung des Caeculus - Entrückung der Ariadne”, *Tainia. Roland Hampe zum 70. Geburtstag. I*, edd. H. A. Cahn - E. Simon, Mainz 1980, pp. 269–279.
- Kaiser 1999 = G. Kaiser, *Vénus et la Mort. Un grand thème de l'histoire culturelle de l'Europe*, Paris 1999.
- Kajava 1998 = M. Kajava, “Visceratio”, *Arctos* 32 (1998) 109-131.
- Keegan 2002 = P. M. Keegan, “Seen, not Heard: Feminea lingua in Ovid's Fasti and the Critical Gaze”, *Ovid's Fasti. Historical Readings at its Bimillennium*, ed. G. H. Herbert-Brown, Oxford 2002, pp. 129-153.
- Keegan 2008 = P. Keegan, “Q(uando) St(ercus) D(elatum) F(as): What was Removed from the Temple of Vesta?”, *NECJ* 35 (2008) 91–97.
- Kennell 1995 = N. M. Kennell, *The Gymnasium of Virtue: Education and Culture in Ancient Sparta*, Chapel Hill 1995.
- Keppie 1983 = L. Keppie, *Colonisation and veteran settlement in Italy. 47-14 B.C.*, London 1983.
- Kerényi 1948 = K. Kerényi, “Wolf und Ziege am Fest der Lupercalia”, *Mélanges Jules Marouzeau*, Paris 1948, pp. 309-317.
- Kerényi 1979 = K. Kerényi, *Miti e misteri*, Torino 1979.
- Kershaw 2000 = K. Kershaw, *The One-eyed God: Odin and the (Indo-) Germanic Männerbünde*, Wahshington 2000.

- Kirsopp Michels 1953 = A. Kirsopp Michels, “The Topography and Interpretations of the Lupercalia”, *TAPhA* 84 (1953) 35-59.
- Kirsopp Michels 1967 = A. Kirsopp Michels, *The Calendar of the Roman Republic*, Princeton 1967.
- Kloppenborg 1996 = J. S. Kloppenborg, “Collegia and Thiasoi: Issues in Function, Taxonomy and Membership”, *Voluntary Associations in the Graeco-Roman World*, edd. J. S. Kloppenborg - S. G. Wilson, London 1996, pp. 16–30.
- Klügmann 1879 = K. Klügmann, Due specchi di Bolsena e di Talamone, *BullInst* 51 (1879) 38-53.
- Knox 2001 = P. Knox, “Il poeta e il 'secondo' principe: Ovidio e la politica all'epoca di Tiberio”, *Maecenas. Il collezionismo nel mondo romano dall'età degli Scipioni a Cicerone*, ed. F. Fabbrini, Arezzo 2001, pp. 151-181.
- Koch 1932 = C. Koch, s.v. “Mola salsa”, *RE* 15.2 (1932) 2016-2017.
- Koch 1937 = C. Koch, *Der römische Juppiter*, Frankfurt am Main 1937.
- Kokoszkiwicz 2009 = M. Kokoszkiwicz, “M. Terentius Varro De lingua Latina 5. 43: Quod ea quatum dicitur velabrum”, *Philologus* 153 (2009) 250-254.
- Koptev 2005 = A. Koptev, “Three Brothers' at the Head of Archaic Rome: The King and His 'Consuls'”, *Historia* 54 (2005) 382-423.
- Kossaifi 2010 = C. Kossaifi, “Le figuier et la louve. Aux origines mythiques de la Rome Antique”, *Latomus* 69 (2010) 637-658.
- Köves 1962 = Th. Köves, “Valeria Luperca”, *Hermes* 90 (1962) 214-238.
- Köves-Zulauf 1990 = T. Köves-Zulauf, *Römische Geburtsriten*, München 1990.
- Köves-Zulauf 2004 = T. Köves-Zulauf, “Venus Libitina: Liebe und Tod”, *AAntHung* 44 (2004) 199-212.
- Krämer 1965 = H. J. Krämer, “Die Sage von Romulus und Remus in der lateinische Literatur”, *Synusia*, edd. H. Flashar, K. Gaiser (edd.), Pfullingen 1965, pp. 355-402.
- Krämer 2016 = R. P. Krämer, “Non di questo mondo? Riflessioni sul significato dei fregi animalistici etruschi con figure antropomorfe nel VII e VI sec. a.C.”, *Nuovi studi sul bestiario fantastico di età orientalizzante*, edd. M. C. Biella - E. Giovannelli, Trento 2016, pp.187-220
- Krämer 2017 = R. P. Krämer, “What is dead may never die. Pratiche sacrificali per la divinizzazione del defunto in Etruria e nel Lazio nell'età orientalizzante e arcaica. Un approccio di economia politica”, *ScAnt* 23 (2017) 517-538.
- Krappe 1942 = A. H. Krappe, “Acca Larentia”, *AJA* 46 (1942) 490-499.
- Krause 1931 = M. Krause, s.v. “Hostia”, *RE* 5 (1931) 236-282.
- Krauskopf 1987 = I. Krauskopf, *Todesdämonen und Totengötter im vorhellenistischen Etrurien*, Firenze 1987.
- Krauskopf 1988 = I. Krauskopf, s.v. “Hades / Aita, Calu”, *LIMC* 4 (1988) 394-399.

- Krauskopf 1997 = I. Krauskopf, “Influences grecques et orientales sur les représentations de dieux étrusques”, *Les Étrusques, les plus religieux des hommes*, edd. F. Gaultier - D. Briquel, Paris 1997, pp. 25-36.
- Krauskopf 2014 = I. Krauskopf, “Leoni, lupi e leoni-lupi nell' arte orientalizzante etrusca”, *SE* 77 (2014) 15-24.
- Krauskopf 2016a = I. Krauskopf, “Zur Tiergestalt etruskischer und italischer Götter. Componenti animali nel concetto di divinità e eroi etruschi ed italici”, *Forme e strutture della religione nell'Italia mediana antica*, edd. A. Ancillotti - A. Calderini - R. Massarelli, Roma 2016, pp. 411-428.
- Krauskopf 2016b = I. Krauskopf, “Myth in Etruria”, *A Companion to the Etruscans*, edd. S. Bell - A. A. Carpino, Chichester 2016, pp. 388-409.
- Krautheimer 1937 = R. Krautheimer, *Corpus basilicarum Christianarum Romae. The early Christian basilicas of Rome (IV-IX cent.). I*, Città del Vaticano 1937.
- Kretschmer 1896 = P. Kretschmer, *Einleitung in die Geschichte der griechischen Sprache*, Göttingen 1896.
- Kretschmer 1909 = P. Kretschmer, “Remus und Romulus”, *Glotta* 1 (1909) 288-303.
- Kretschmer 1925 = P. Kretschmer, “Das -nt- Suffix”, *Glotta* 14 (1925) 84-106.
- Kunckel 1974 = H. Kunckel *Der römische Genius*, Heidelberg 1974.
- La Rocca 1990 = E. La Rocca, s.v. “Iuno”, *LIMC* 5 (1990) 814-856.
- Lacam 2008 = J.-C. Lacam, “Le sacrifice du chien dans le communautés grecques, étrusques, italiques et romaines. Approche comparatiste”, *MEFRA* 120 (2008) 29-80.
- Lacam 2010 = J.-C. Lacam, “Les Jupiters infernaux. Variations divines en terres italienne et sicilienne (époque pré-romaine et romaine)”, *ARG* 12 (2010) 197-242.
- Lacam 2011 = J.-C. Lacam, “Le ‘prêtre danseur’ de Gubbio. Etude ombrienne (IIIe – IIe s. av. J.-C.)”, *RHR* 228 (2011) 5-26.
- Laes - Strubbe 2014 = Chr. Laes - J. Strubbe (edd.), *Youth in the Roman Empire. The Young and the Restless Years?*, Cambridge 2014.
- Laing 1921 = G. Laing, “The origin of the cult of the Lares”, *CPh* 16 (1921) 124-140.
- Lajoye 2010 = P. Lajoye, “Quirinus, un ancien dieu tonnante? Nouvelles hypothèses sur son étymologie et sa nature primitive”, *RHR* [En ligne] 2 (2010) 175-194.
- Lambrechts 1949 = P. Lambrechts, “Les Lupercalia, une fête prédéiste?”, *Hommages à J.Bidez et à F.Cumont. II*, Bruxelles 1949, pp. 167-176.
- Lanciani 1880 = R. Lanciani, *Topografia di Roma Antica. I commentari di Frontino intorno alle acque e agli acquedotti*, Roma 1880.
- Lanciani 1894 = R. Lanciani, “Il ‘Palazzo Maggiore’ nei secoli XVI-XVIII”, *MDAI(R)* 9 (1894) 3-36.

- Lanfranchi 2018 = Th. Lanfranchi (ed.), *Autour de la notion de 'sacer'*, Rome 2018.
- Lanternari 1959 = V. Lanternari, *La Grande Festa. Storia del Capodanno nelle civiltà primitive*, Milano 1959.
- Latte 1914 = K. Latte, s.v. “Immolatio”, *RE* 9.1 (1915) 1112-1133.
- Latte 1960 = K. Latte, *Römische Religionsgeschichte*, Munich 1960.
- Lavagne 1988 = H. Lavagne, *Operosa antra. Recherches sur la grotte à Rome de Sylla à Hadrien*, Rome 1988.
- Le Bonniec 1958 = H. Le Bonniec, *Le culte de Cérès à Rome. Des origines à la fin de la République*, Paris 1958.
- Le Bonniec 1969 = H. Le Bonniec (ed.), *P. Ovidius Nasonis fastorum liber secundus*, Paris 1969.
- Le Gall 1975 = J. Le Gall, *La religion romaine de l'époque de Caton l'Ancien au règne de l'empereur Commode*, Paris 1975.
- Lebessi 1991 = A. Lebessi, “Flagellation ou autoflagellation: Données iconographiques pour une tentative d'interprétation”, *BCH* 115 (1991) 99-123.
- Lefèvre 1980 = E. Lefèvre, “Die Schlacht am Cremera in Ovids Fasten 2, 195-342”, *RhM* 13 (1980) 152-162.
- Lejeune 1967 = M. Lejeune, “Notes de linguistique italique”, *REL* 45 (1967) 194-231.
- Lelis – Percy - Verstraete 2003 = A. A. Lelis - W. A. Percy - B. C. Verstraete, *The Age of Marriage in Ancient Rome*, New York 2003.
- Lennon 2015 = J. J. Lennon, “Victimarii in Roman Religion and Society”, *PBSR* 83 (2015) 65-89.
- Lévêque 1978 = P. Lévêque, “Religions africaines et religion grecque: pour une analyse comparée des idéologies religieuses”, *Afrique noire et monde méditerranéen dans l'antiquité*, Dakar - Abidjan, 1978, pp. 199-236.
- Lincoln 1975 = B. Lincoln, “The Indo-European Myth of Creation”, *HR* 15 (1975) 121-145.
- Linderski 1986 = J. Linderski, “The Augural Law”, *ANRW*, 2.16.3 (1986) 2146-2312.
- Liou-Gille 1980 = B. Liou-Gille, *Cultes «héroïques» romains. Les fondateurs*, Paris 1980.
- Liou-Gille 1999 = B. Liou-Gille, “César, flamen Dialis destinatus”, *REA* 101 (1999) 433-459.
- Littlewood 1975 = R. J. Littlewood, “Ovid's Lupercalia (Fasti 2, 267-452). A. Study in the Artistry of the Fasti”, *Latomus* 34 (1975) 1060-1072.
- Lo Schiavo, Romualdi 2009 = F. Lo Schiavo, A. Romualdi (edd.), *I Complessi Archeologici di Trestina e di Fabbrecce nel Museo Archeologico di Firenze*, Rome 2009.
- Loicq 1964 = J. Loicq, “Mamurius Veturius et l'ancienne représentation italique de l'année”, *Hommages à Jean Bayet*, edd. M. Renard - R. Schilling, Bruxelles 1964, pp. 401-426.

- Lombardi - Corazza 2008 = L. Lombardi - A. Corazza, "L'acqua e la città in epoca antica", *Memorie descrittive della Carta Geologica d'Italia* 80, edd. R. Funicello - A. Praturlon - G. Giordano, Firenze 2008, pp. 189-219.
- Lombardi Satriani - Meligrana 1989 = L. M. Lombardi Satriani - M. Meligrana, *Il ponte di San Giacomo*, Palermo 1989.
- Lott 2004 = J. B. Lott, *The Neighborhoods of Augustan Rome*, Cambridge 2004.
- Lovato 2013 = A. Lovato, "Corporis coercitio (III-VI secc.)", *IAH* 5 (2013) 20-26.
- Lovisi 1998 = C. Lovisi, "Vestale, incestus et jurisdiction pontificale sous la République romaine", *MEFRA* 110 (1998) 699-735.
- Lugli 1962 = G. Lugli, *Fontes ad topographiam veteris urbis Romae pertinentes. VIII*, Roma 1962.
- Lugli 2014 = U. Lugli, "Faunus e i sogni", *SLD* 43 (2014) 5-20.
- Luisi - Berrino 2002 = A. Luisi - N. F. Berrino, *Culpa Silenda: Le Elegie dell'Error Ovidiano*, Bari 2002.
- Luisi - Berrino 2008 = A. Luisi - N. Berrino, *Carmen et error: nel bimillenario dell'esilio di Ovidio*, Bari 2008.
- Luisi - Berrino 2010 = A. Luisi - N. Berrino, *L'ironia di Ovidio verso Livia e Tiberio*, Bari 2010.
- Luschi 1991 = L. Luschi, "Cacu, Fauno e i Venti", *SE* 57 (1991) 105-117.
- Luschi 2006 = L. Luschi, "Mefitis Kaporoinna", *Samnitice Loqui: Studi in onore di Aldo Prosdocimi per il premio 'I Sanniti'*, ed. D. Caiazza, Piedimonte Matese 2006, pp. 259-285.
- Luschi 2008 = L. Luschi, "Il fico e il vento. Divinità dell'arboricoltura nell'Italia antica", *SMSR* 74 (2008) 259-276.
- Machajdíkóvá - Blažek 2012 = B. Machajdíkóvá - V. Blažek, "Ut hirpus satietur hircusque integer seruetur", *Graeco-Latina Brunensia* 17 (2012) 111-115.
- Magdelain 1943 = A. Magdelain, *Essai sur les origines de la sponsio*, Paris 1943.
- Maggiani - Paolucci 2005 = A. maggiani - G. Paolucci, "Due vasi cinerari dall'etruria setentrionale. Alle origini del motivo del 'recumbente' nell'iconografia funeraria", *Prospetiva* 117-118 (2005) 2-20.
- Maggiani 1999 = A. Maggiani, "Culti delle acque e culti in grotta in Etruria", *Ocnus* 7 (1999) 187-203.
- Maggiani 2003 = A. Maggiani, "Il cavallo (alato e aggiogato) in Etruria", *Produzioni, merci e commerci in Altino preromana e romana*, edd. G. Cresci Marrone - M. Tirelli, Roma 2003, pp. 161-174.
- Magini 1987 = L. Magini, *La parola degli Etruschi*, Roma 1987.
- Mainoldi 1981 = C. Mainoldi, "Cani mitici e rituali tra il regno dei morti e il mondo dei viventi", *QUCC* 37 (1981) 7-41.

- Mainoldi 1984 = C. Mainoldi, *L'image du loup et du chien dans la Grèce ancienne d'Homère à Platon*, Paris 1984.
- Maiuri - Vinci 2017 = A. Maiuri - F. Vinci, "Mai dire Maia. Un'ipotesi sulla causa dell'esilio di Ovidio e sul nome segreto di Roma (nel bimillenario della morte del poeta)", *ARF* 19 (2017) 19-30.
- Malaspina 2006 = E. Malaspina, "Hyle-silva (et alentour): problèmes de traduction entre rhétorique et métaphore", *Interférences. Ars scribendi* 4 (2006). http://ars-scribendi.ens-lsh.fr/article.php3?id_article=43&var_affichage=vf.
- Maleuvre 1997 = J.-Y. Maleuvre, "Les Fastes d'Ovide, ou la guerre du calendrier", *RBPh* 75 (1997) 69-105.
- Malkin 1998 = L. Malkin, *The Returns of Odysseus. Colonization and Ethnicity*, Berkeley - Los Angeles - London 1998.
- Mann 1974 = J. C. Mann, "Gymnazo in Thucydides 1.6.5-6", *CR* 24 (1974) 17-78.
- Mannhardt 1884 = W. Mannhardt, *Mythologische Forschungen*, Strassburg-London 1884.
- Mantzilas 2006 = D. Mantzilas, "Η ρωμαϊκή θεά Rumina: οι υποστάσεις της, η Ficus Ruminalis, η Λύκαινα και οι άλλες θεότητες", *Αρχαιογνωσία* 14 (2006) 31-58.
- Maras 1998 = D. Maras, "La dea Thanr e le cerchie divine in Etruria: nuove acquisizioni", *SE* 64 (1998) 173-197.
- Marbach 1927 = E. Marbach, s.v. "Lupercalia / Luperci / Lupercus", *RE* 13.2 (1927) 1816-1830 / 1830-1834 / 1834-1839.
- Marbach 1929 = E. Marbach, s.v. "Soranus", *RE* 3A.1 (1929) 1130-1133.
- Marcattili 2013-2014 = F. Marcattili "Libertas e Iuppiter Liber in Aventino. Schiavitù e integrazione negli anni della seconda Guerra Punica", *Ostraka* 22-23 (2013-2014) 29-45.
- Marcattili 2014 = F. Marcattili, "'...quod semper pateret'. La porta Pandana, la porta Carmentalis e l'Asylum", *RA* 57 (2014) 71-88.
- Marcattili 2018 = F. Marcattili, "Voci notturne e profezie ancestrali: Aius Locutius, Faunus e il viaggio infero del sole", *Ostraka* 27 (2018) 49-56.
- Marchesini 2007 = S. Marchesini, *Prosopographia etrusca. II.1 Studia: Gentium mobilitas*, Roma 2007.
- Marchetti 2002 = P. Marchetti, "Autour de Romulus e des Lupercalia. Une exploration préliminaire", *LEC* 70 (2002) 77-92.
- Marchetti Longhi 1933 = G. Marchetti Longhi, "Il Lupercale nel suo significato religioso e topografico", *Capitolium* 9 (1933) 365-279.
- Marcinkowski 2001 = A. Marcinkowski, "Le loup et les Grecs", *AncSoc* 31 (2001) 1-26.
- Marco Simón 1996 = F. Marco Simón, *Flamen Dialis: el sacerdote de Júpiter en la religión romana*, Madrid 1996.

- Marcos Casquero 1977 = M. A. Marcos Casquero, “El perro y la religión romana”, *Durius* 5 (1977) 25-53.
- Marcos Casquero 1992 = M. A. Marcos Casquero, *Plutarco, Cuestiones Romanas*, Madrid 1992.
- Marcos Casquero 2002 = M. A. Marcos Casquero, “El exótico culto a Hércules en el Ara Máxima”, *RELat* 2 (2002) 65–105.
- Marcos Casquero 2005 = M. A. Marcos Casquero, “Pecunia. Historia de un vocablo”, *Pecunia* 1 (2005) 1-12.
- Marcos Celestino 2002 = M. Marcos Celestino, *El aniversario de la fundación de Roma y la fiesta de Pales*, Madrid 2002.
- Marcos Celestino 2004 = M. Marcos Celestino, *La religión romana arcaica. Una propuesta metodológica para su estudio*, Madrid 2004.
- Marquardt 1878 = J. Marquardt, *Römische Staatsverwaltung. III*, Leipzig 1878.
- Marquardt 1886 = J. Marquardt, *Das Privatleben der Römer. I*, 2. Aufl., Leipzig 1886.
- Martha 1889 = J. Martha, *L'art étrusque*, Paris 1889.
- Martin 1974 = P. M. Martin, “Pour une approche du mythe dans sa fonction historique. Illustration: le mythe d'E'vandre”, *Caesarodunum* 9 (1974) 132-151.
- Martin 1986 = P. M. Martin, “À propos de l'exil d'Ovide... et de la succession d'Auguste”, *Latomus* 45 (1986) 609-611.
- Martin 1994 = P-M. Martin, *L'idée de royauté à Rome. II, Haine de la royauté et séductions monarchiques*, Clermont-Ferrand 1994.
- Martin 2001 = P-M. Martin, “La tradition de la double royauté dans la Rome des origines”, *Origines Gentium*, edd. V. Fromentin - S. Gotteland, Bordeaux 2001, pp. 241-262.
- Martínez-Pinna 1992 = J. Martínez-Pinna, “Tarquin l'Ancien, «fondateur» de Rome”, *Condere urbem*, ed. Ch.-M. Ternes, Luxembourg 1992, pp. 75-110.
- Martínez-Pinna 1996 = J. Martínez-Pinna, *Tarquinio Prisco: ensayo histórico sobre Roma arcaica*, Madrid 1996.
- Martínez-Pinna 2002 = J. Martínez-Pinna, *La prehistoria mitica de Roma*, Madrid 2002.
- Martínez-Pinna 2004 = J. Martínez-Pinna, “La ficus Ruminalis y la doble fundación de Roma”, *Images d'origines, origines d'une image. Hommages à Jacques Poucet*, edd. P.-A. Deproost - A. Meurant, Louvain-la-Neuve 2004, pp. 25-34.
- Martínez-Pinna 2006 = J. Martínez-Pinna, “Sobre la fundación y los fundadores de Roma”, *Initia rerum: sobre el concepto del origen en el mundo antiguo*, ed. J. Martínez-Pinna, Malaga 2006, pp. 163-185.
- Martínez-Pinna 2009 = J. Martínez-Pinna, *La monarquía romana arcaica*, Barcelona 2009.

- Martínez-Pinna 2011a = J. Martínez-Pinna, *Las leyendas de fundación de Roma: de Eneas a Rómulo*, Barcelona 2011.
- Martínez-Pinna 2011b = J. Martínez-Pinna, “Apuntes sobre la intervención de Porsenna en Roma”, *Corollari. Scritti di antichità etrusche e italiche in omaggio all'opera di Giovanni Colonna*, ed. D. F. Maras, Pisa 2011, pp. 56-60.
- Martínez-Pinna 2013 = J. Martínez-Pinna, “Los Lupercalia y la muerte de Remo”, *Debita verba: Estudios en Homenaje al profesor Julio Mangas Manjarrés. I*, edd. R. M. Cid López - E. García Fernández, Oviedo 2013, pp. 183-192.
- Martorana 1976 = G. Mortarana, “Un'ipotesi sui Lupercalia”, *Studi di storia antica offerti dagli allievi a E. Manni*, Roma 1976, pp. 241-258.
- Martorana 1980 = G. Martorana, “Osservazioni sul flamen Dialis”, *Miscellanea di studi in onore di E. Manni. IV*, Roma 1980, pp. 1447-1475.
- Masi Doria 2017 = C. Masi Doria, “Acque e templi nell'Urbe: uso e riti. Il caso della Vestale Tuccia”, *Il governo del territorio nell'esperienza storico-giuridica*, edd. P. Ferretti - M. Fiorentini - D. Rossi, Trieste 2017, pp. 87-122.
- Massa-Pairault 1985 = F.-H. Massa-Pairault, *Recherches sur l'art et l'artisanat étrusco-italiques à l'époque hellénistique*, Rome 1985.
- Massa-Pairault 1992 = F.-H. Massa-Pairault, *Iconologia e politica nell'Italia antica. Roma, Lazio, Etruria dal VII al I secolo a. C.*, Milano 1992.
- Massa-Pairault 2011a = F.-H. Massa-Pairault, “Romulus et Remus: réexamen du miroir de l'Antiquarium Communal”, *MEFRA* 123 (2011) 535-552.
- Massa-Pairault 2011b = F.-H. Massa-Pairault, “Qualche considerazione sui passaggi dell'adolescenza e i suoi paradigmi: dai boschi alla città”, *Dalla nascita alla morte: Antropologia e Archeologia a confronto*, ed. V. Nizzo, Roma 2011, pp. 107-120.
- Mastandrea 1979 = P. Mastandrea, *Un neoplatonico latino, Cornelio Labeone*, Leiden 1979.
- Mastrocinque 1988 = A. Mastrocinque, *Lucio Giunio Bruto*, Trento 1988.
- Mastrocinque 1993 = A. Mastrocinque, *Romolo. La fondazione di Roma fra storia e leggenda*, Este 1993.
- Mastrocinque 1996 = A. Mastrocinque, “Ricerche sulle religioni italiche”, *SE* 61 (1996) 139-160.
- Mastrocinque 2000 = A. Mastrocinque, “Romolo alla luce delle nuove scoperte”, *Roma. Romolo, Remo e la fondazione della città*, edd. A. Carandini - R. Cappelli, Roma 2000, pp. 51-57.
- Mastrocinque 2001 = A. Mastrocinque, “Zeus und Athena: zwei griechische Modelle für das römische Pantheon”, *Gab es das griechische Wunder? Griechenland zwischen dem Ende des 6. Und der Mitte des 5. Jahrhunderts v. Chr.*, edd. D. Papenfuß - V. M. Strocka, Mainz 2001, pp. 305-316.
- Mastrocinque 2006 = A. Mastrocinque, “Influenze delfiche su Soranus Apollo, dio dei Falisci”, *Stranieri e non cittadini nei santuari greci*, ed. A. Naso, Firenze 2006, pp. 85-97.

- Mastrocinque 2016 = A. Mastrocinque, "October Equus", *Hélade* 2 (2016) 35-42.
- Matesanz Gascón 2013 = R. Matesanz Gascón, "Pozo Moro: leones, hombres-lobo y fuentes de agua durante el siglo VI a.C.", *BSAA Arqueología* 71 (2013) 55-78.
- Maurin 1975 = J. Maurin, "Remarques sur la notion de 'puer' à l'époque classique", *BAGB* 4 (1975) 221-230.
- Mavrogiannis 2003 = Th. Mavrogiannis, *Aeneas und Euander. Mythische Vergangenheit und Politik im Rom vom 6. Jh. v. Chr. bis zur Zeit des Augustus*, Napoli 2003.
- Mavrogiannis 2004 = Th. Mavrogiannis, "'Evandro sul Palatino'. La canonizzazione della tradizione arcade di Roma nel contesto politico della storia del II sec. a.C.", *A&R* 2-3 (2004) 2-15.
- Mazzarino 1966 = S. Mazzarino, *Il pensiero storico classico. I*, Bari 1966.
- Mazzoni 2010 = C. Mazzoni, *She-Wolf: the Story of a Roman Icon*, New York 2010.
- McCone 1987 = K. McCone, "Hund, Wolf und Krieger bei den Indogermanen", *Studien zum indogermanischen Wortschatz*, ed. W. Meid, Innsbruck 1987, pp. 101-154.
- McCone 2002 = K. McCone, "Wolfsbesessenheit, Nacktheit, Einäugigkeit und verwandte Aspekte des altkeltischen Männerbundes", *Geregeltes Ungestüm: Bruderschaften und Jugendbünde bei indogermanischen Völkern*, edd. R. P. Das, G. Meiser, Bremen 2002, pp. 43-67.
- McDonnell 1991 = M. McDonnell, "The Introduction of Athletic Nudity: Thucydides, Plato, and the Vases", *JHS* 111 (1991) 182-193.
- McDonnell 1993 = M. McDonnell, "Athletic nudity among the Greeks and Etruscans: the evidence of the «perizoma vases»", *Spectacles sportifs et scéniques dans le monde étrusco-italique*, Roma 1993, pp. 395-407.
- McGowan 2009 = M. M. McGowan, *Ovid in exile: power and poetic redress in the Tristia and Epistulae ex Ponto*, Leiden - Boston 2009.
- McLynn 2008 = N. McLynn, "Crying Wolf: The Pope and the Lupercalia", *JRS* 98 (2008) 161-175.
- Mehl - Brulé 2008 = V. Mehl - P. Brulé (edd.), *Le sacrifice antique. Vestiges, procédures et stratégies*, Rennes 2008.
- Mehl 2008 = V. Mehl, "Parfums de fêtes. Usage de parfums et sacrifices sanglants", *Le sacrifice antique. Vestiges, procédures et stratégies*, edd. V. Mehl - P. Brulé, Rennes 2008, pp. 167-186.
- Mele 1988 = A. Mele, "I Brettii secondo Diodoro, Trogo e Strabone", *Per un'identità culturale dei Brettii*, ed. P. Poccetti, Napoli 1988, pp. 187-194.
- Mele 1995 = A. Mele, "Riti di iniziazione giovanile e processi di liberazione. Il caso dei Brettii", *I Brettii. I*, ed. G. De Sensi Sestito, Soveria Mannelli 1995, pp. 13-32.
- Mencacci 1986 = F. Mencacci, "Sanguis / cruor. Designazioni linguistiche e classificazione antropologica del sangue nella cultura romana", *MD* 17 (1986) 25-91.

Mencacci 1996 = F. Mencacci, *I fratelli amici: la rappresentazione dei gemelli nella cultura romana*, Venezia 1996.

Menichetti 1994 = M. Menichetti, "Praenestinus Aeneas. Il culto di Iuppiter Imperator e il trionfo su Mezenzio quali motivi di propaganda antiromana su una cista prenestina", *Ostraka* 3 (1994) 7-30.

Menichetti 2012 = M. Menichetti, "La guerra, il vino, l'immortalità. Alle origini della cerimonia del trionfo etrusco-romano", *Kulte - Rite - religiöse Vorstellungen bei den Etruskern und ihr Verhältnis zu Politik und Gesellschaft*, ed. P. Amann, Wien 2012, pp. 393-406.

Meulder 2016 = M. Meulder, "L'équipement de Junon à Lanuvium est quadrifonctionnel", *DHA* 42 (2016) 69-96.

Meuli 1975 = K. Meuli, *Gesammelte Schriften. II*, Basel - Stuttgart 1975.

Meurant 1997 = A. Meurant, "La gémellité de Romulus et Rémus thème archaïque ou donnée tardive?", *RPh* 71 (1997) 281-290.

Meurant 2000a = A. Meurant, "Romulus, jumeau et roi. Aux fondements du modèle héroïque", *RBPh* 78 (2000) 61-88.

Meurant 2000b = A. Meurant, *L'idée de gémellité dans la légende des origines de Rome*, Bruxelles 2000.

Meurant 2000c = A. Meurant, "Romolo e Remo, gemelli primordiali: aspetti di un tratto leggendario di grande rilevanza", *Roma. Romolo, Remo e la fondazione della città*, edd. A. Carandini - R. Cappelli, Roma 2000, p. 33-38.

Meurant 2001 = A. Meurant, Quelques facettes de la gémellité dans les légendes de l'Italie primitive, *FEC* 1 (2001), <http://bcs.fltr.ucl.ac.be/FE/01/Facettes.html#202523>.

Meurant 2004 = A. Meurant, "Les parents «biologiques» de Romulus et Rémus", *Les liens familiaux dans la mythologie*, ed. A. Meurant, Lille 2004, p. 47-55.

Meurant 2005 = A. Meurant, "La symbolique des oiseaux dans la scène d'exposition de la légende de Romulus et Rémus", *L'oiseau entre ciel et terre*, edd. M. Mazoyer - J. Pérez Rey - Fl. Malbran-Labat - R. Lebrun, Paris, 2005, pp. 243-267.

Meurant 2016 = A. Meurant, "La vestale Rhéa Silvia et les autres mères de Romulus et Rémus", *La femme et le sacré*, ed. P. Guelpa, Paris 2016, pp. 33-51.

Meyer 1966 = E. Meyer, "Hesiod's Erga und das Gedicht von den fünf Menschengeschlechtern", *Hesiod*, ed. E. Heitsch, Darmstadt 1966, pp. 471-522.

Micco 2016 = V. Micco, "Il dio Inuus, proposte etimologiche ed interpretative", *Forme e strutture della religione nell'Italia mediana antica*, edd. A. Ancillotti - A. Calderini - R. Massarelli, Roma 2016, pp. 555-559.

Mirecki - Meyer 2002 = P. Mirecki - M. Meyer (edd.). *Magic and Ritual in the Ancient World*, Leiden 2002.

- Moede 2007 = K. Moede, "Reliefs, public and private", *A Companion to Roman Religion*, ed. J. Rüpke, Oxford 2007, pp. 164-175.
- Momigliano 1931 = A. Momigliano, "Ricerche sulle magistrature romane I: il Dictator clavi figendi causa", *BCAR* 58 (1931) 29-55.
- Momigliano 1963 = A. Momigliano, "An Interim Report on the Origins of Rome", *JRS* 53 (1963) 95-121.
- Momigliano 1969 = A. Momigliano, *Quarto Contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico*, Roma 1969.
- Momigliano 1982 = A. Momigliano, "How to Reconcile Greeks and Trojans?", *MdKNAvW* 45 (1982) 231-254.
- Momigliano 1984 = A. Momigliano, *Settimo contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico*, Roma 1984.
- Mommsen 1871 = Th. Mommsen, "Die echte und die falsche Acca Larentia", *Festgaben G. Homayer*, Berlin 1871, pp. 73-107.
- Mommsen 1881 = Th. Mommsen, "Die Remuslegende", *Hermes* 16 (1881) 1-23.
- Monella 2004 = P. Monella, "Lara, l'aition, l'etimo (Ov. Fast. 2, 583-616)", *Nunc teritur nostris area maior equis. Riflessioni sull'intertestualità ovidiana. III - I Fasti*, ed. L. Landolfi, Palermo 2004, pp. 47-67.
- Montanari 1973 = E. Montanari, *Nomen Fabium*, Lecce 1973.
- Montanari 1990 = E. Montanari, *Mito e storia nell'annalistica romana delle origini*, Roma 1990.
- Montero Herrero 2017 = S. Montero Herrero, *La escoba y el barrido ritual en la religión romana*, Madrid - Salamanca 2017.
- Moreau 1997: Ph. Moreau, "I Martiales di Larinum e le difficoltà d'integrazione nella città romana", *Pro Cluentio*, ed. N. Stelluti, Larino 1997, pp. 129-140.
- Moser 2018 = C. Moser, *The Altars of Republican Rome and Latium: Sacrifice and the Materiality of Roman Religion*, Cambridge 2018.
- Moskovszky 1973 = E. Moskovszky, "Larentia and the God. Archaeological Aspects of an Ancient Roman Legend", *AArchHung* 25 (1973) 241-264.
- Motta 2002 = L. Motta, "Planting the seed of Rome", *Veg Hist Archaeobot* 11 (2002) 71-77.
- Motta 2011 = L. Motta, "Seeds and the city. Archaeobotany and state formation in early Rome", *State Formation in Italy and Greece: Questioning the Neoevolutionist Paradigm*, edd. N. Terrenato - D. C. Haggis, Oxford 2011, pp. 245-255.
- Mouratidis 1985 = J. Mouratidis, "The Origin of Nudity in Greek Athletics", *Journal of Sport History* 12 (1985) 213-232.

- Muffatti Musselli 1988 = G. Muffatti Musselli, “Per una storia dell’alimentazione povera in epoca romana. La puls nelle fonti letterarie, archeologiche, paleobotaniche”, *RAComa* 170 (1988) 269-290.
- Munzi 1994 = M. Munzi, “Sulla topografia dei Lupercalia: il contributo di Costantinopoli”, *SCO* 44 (1994) 347-364.
- Mura Sommella 2016-2017 = A. Mura Sommella, “Un Frontone di età Arcaica per il tempio di Giove Capitolino”, *RPAA* 89 (2016-2017) 277-298.
- Murgatroyd 2005 = P. Murgatroyd, *Mythical and Legendary Narrative in Ovid's Fasti*, Leiden 2005.
- Murgia - Kaster 2018 = C. E. Murgia - R. A. Kaster (edd.), *Serviani in Vergili Aeneidos libros IX-XII commentarii*, Oxford 2018.
- Murgia 2003 = C. E. Murgia, “The Dating of Servius Revisited”, *CPh* 98 (2003) 45-70.
- Murray 1931 = M. Murray, *The God of the Witches*, Oxford 1931.
- Myers 2014 = K. S. Myers, “Ovid, Epistulae ex Ponto 4.8, Germanicus, and the Fasti”, *CQ* 64 (2014) 725-734.
- Nafissi 2015 = M. Nafissi, “Krypteiai spartane”, *Los espacios de la esclavitud y la dependencia en la Antigüedad, Homenaje a Domingo Plácido*, edd. A. Beltrán - I. Sastre - M. Valdés, Besançon 2015, pp. 201-229.
- Nafissi 2018 = M. Nafissi, “Freddo, caldo e uomini veri”, *ῥμος* 10 (2018) 162-202.
- Nagy 1979 = G. Nagy, *The Best of the Achaeans: Concepts of the Hero in Archaic Greek Poetry*, Baltimore – London 1979.
- Nagy 1994 = A. M. Nagy, s.v. “Silvanus”, *LIMC* 7.1 (1994) 763-773.
- Napoli 1966 = A. Napoli, “I rapporti tra Bruzi e Lucani”, *SMSR* 37 (1966) 61-83.
- Neel 2014 = J. Neel, *Legendary Rivals: Collegiality and Ambition in the Tales of Early Rome*, Leiden - Boston 2014.
- Neel 2017 = J. Neel, “The Vibennae: Etruscan Heroes and Roman Historiography”, *EtrStud* 20 (2017) 1-34.
- Negri 1982 = M. Negri, “Lupi Sabinorum lingua vocantur hirpi”, *Acme* 35 (1982) 199-203.
- Negri 1992 = M. Negri, “La lingua di Numa”, *Historical Philology: Greek, Latin, and Romance. Papers in honor of Oswald Szemerényi. II*, edd. B. Brogyanyi - R. Lipp, Amsterdam - Philadelphia 1992, pp. 229-265.
- Neira Jiménez 1998 = M. L. Neira Jiménez, “Reminiscencias de las Lupercalia en el agro lusitano. A propósito de un mosaico de la villa de Santa Vitória do Ameixial”, *L’Africa Romana. Atti del XII convegno di studio*, edd. M. Khanoussi - P. Ruggeri - C. Vismara, Sassari 1998, pp. 907–920.
- Néraudau 1979 = J.-P. Néraudau, *La Jeunesse dans la littérature et les institutions de la Rome republicaine*, Paris 1979.
- Newlands 1995 = C. E. Newlands, *Playing with Time. Ovid and the Fasti*, Ithaca-London 1995.

- Niebling 1956 = G. Niebling, "Laribus Augustis Magistri Primi. Der Beginn des Compitalkultes der Lares und des Genius Augusti", *Historia* 5 (1956) 303-331.
- Niebuhr 1811 = B. G. Niebuhr, *Römische Geschichte. I*, Berlin 1811.
- Nisbet - Rudd 2004 = R. G. M. Nisbet - N. Rudd, *A commentary on Horace. III*, Oxford 2004.
- Nisio 2008 = S. Nisio, "I sinkholes nel Lazio", *Memorie descrittive della Carta Geologica d'Italia* 85 (2008) 33-148.
- Nordberg - Wallenstein 2016 = A. Nordberg - F. Wallenstein, "'Laughing I Shall Die!': The Transformations of Berserkers and Úlfheðnar in Old Norse Society", *Transforming warriors: the ritual organization of military force*, edd. P. Haldén, P. Jackson, New York 2016, pp. 49-65.
- North - McLynn 2008 = J. A. North - N. McLynn, "Postscript to the Lupercalia: from Caesar to Andromachus", *JRS* 98 (2008) 176-181.
- North 1976 = J. A. North, "Conservatism and Change in Roman Religion", *PBSR* 44 (1976) 1-12.
- North 2008a = J. A. North, "Caesar at the Lupercalia", *JRS* 98 (2008) 144-160.
- North 2008b = J. A. North, Restoring Festus from Paul's Epitome, *AAntHung* 48 (2008) 157-170.
- Oakley 1997 = J. Oakley, s.v. "Zephyros", *LIMC* 8.1 (1997) 308-309.
- Oakley 1998 = S. P. Oakley, *A commentary on Livy books VI-X*, Oxford 1998.
- Obelitalia 1982 = A. Obelitalia, *L'initiation en Afrique noire et en Grèce. Confrontation de quelques rites de passage*, Brazzaville-Heidelberg 1982.
- Ogilvie 1965 = R. M. Ogilvie, *A Commentary on Livy: Books 1-5*, Oxford 1965.
- Östenberg 2010 = I. Östenberg, "Circum metas fertur: An alternative reading of the triumphal route", *Historia* 59 (2010) 303-320.
- Otto - Stausberg 2013 = B.-C. Otto - M. Stausberg (edd.), *Defining Magic: A Reader*, London 2013.
- Otto 1909 = W. Otto, s.v. "Faunus", *RE* 6 (1909) 2054-2073.
- Otto 1913 = W. F. Otto, "Die Luperci und die Feier der Lupercalien", *Philologus* 72 (1913) 161-195.
- Otto 1913b = W. Otto, "Römische Sagen, III, Larentalia und Acca Larentia", *WS* 35 (1913) 62-74.
- Otto 2013 = B.-C. Otto, "Towards Historicizing 'Magic' in Antiquity", *Numen* 60 (2013) 308-347.
- Pacciarelli 2002 = M. Pacciarelli, "Raffigurazioni di miti e riti su manufatti metallici di Bisenzio e Vulci tra il 750 e il 650 a.C.", *Archeologia del mito. Emozione e ragione fra primitivi e moderni*, ed. A. Carandini, Torino 2002, pp. 301-332.
- Padovan 2016 = M. Padovan, "Ἰλ φαρμακός: considerazioni su un istituto panellenico", *Atene e oltre. Saggi sul diritto dei Greci*, ed. C. Pelloso, Napoli 2016, pp. 643-703.
- Pailler 1995 = J.-M. Pailler, "Marginales et exemplaires. Remarques sur quelques aspects du rôle religieux des femmes dans la Rome républicaine", *Clio* 2 (1995) 41-60.

- Pailler 1997 = J.-M. Pailler, "La vierge et le serpent. De la trivalence à l'ambiguïté", *MEFRA* 109 (1997) 513-575.
- Pais 1906 = E. Pais, *Ancient Legends of Roman History*, London 1906.
- Pais 1926 = E. Pais, *Storia di Roma II*, Roma 1926.
- Paladino 1988 = I. Paladino, *Fratres Arvales: storia di un collegio sacerdotale romano*, Roma 1988.
- Palmer 1938 = L. R. Palmer, "Macte, mactare, macula", *CQ* 32 (1938) 57-62.
- Palmer 1954 = L. R. Palmer, *The Latin Language*, London 1954.
- Palmer 1965 = R. E. A. Palmer, "The Censors of 312 B.C. and the State Religion", *Historia* 14 (1965) 293-324.
- Palmer 1974 = R.E.A. Palmer, *Roman Religion and Roman Empire: five Essays*, Philadelphia 1974.
- Palombi 1997 = D. Palombi *Tra Palatino ed Esquilino. Velia, Carinae e Fagutal*, Roma 1997.
- Pani 1966 = M. Pani, "Osservazioni intorno alla tradizione di Germanico", *AFMB* 5 (1966) 107-120.
- Pani 1992 = M. Pani, *Potere e valori a Roma fra Augusto e Traiano*, Bari 1992.
- Papi 1999 = E. Papi, s.v. "Statua: lupa, Romulus et Remus", *LTUR* 5 (1999) 290-291.
- Papini 2013 = M. Papini, "Gli dei protettori di Augusto", *Augusto*, edd. E. La Rocca - C. Parisi Presicce - A. Lo Monaco - C. Giroire - D. Roger, Milano 2013, pp. 218-224.
- Paris - Bruni - Roghi 2014 = R. Paris - S. Bruni - M. Roghi (edd.), *Rivoluzione Augusto: l'imperatore che riscrisse il tempo e la città*, Milano 2014.
- Parisi Presicce 2000 = C. Parisi Presicce (ed.), *La Lupa Capitolina*, Roma 2000.
- Parker - McKie 2018 = A. Parker - S. McKie (edd.), *Material Approaches to Roman Magic: Occult Objects and Supernatural Substances*, Oxford - Philadelphia 2018.
- Parker 1874 = J. H. Parker, *Archaeology of Rome*, Oxford-London 1874.
- Parker 1878 = J. H. Parker, *The Primitive Fortifications of the City of Rome*, Oxford - London 1878.
- Parker 1993 = H. C. Parker, "Romani numen soli: Faunus in Ovid's Fasti", *TAPhA* 123 (1993) 199-217.
- Parmentier - Barone 2011 = É. Parmentier - F. P. Barone, *Nicolas de Damas. Histoires, recueil de coutumes, vie d'Auguste, autobiographie*, Paris 2011.
- Parodo 2014 = C. Parodo, "I Mamuralia e la sintassi del rituale dello scapegoat nell'antichità classica", *ArcheoArte* 3 (2014) 195-212.
- Parodo 2015 = C. Parodo, "I Mamuralia del calendario figurato di Thysdrus: un caso di 'invented tradition'?", *L'Africa romana XX, 1. Momenti di continuità e rottura: bilancio di 30 anni di convegni de l'Africa romana*, ed. P. Ruggeri, Roma 2015, pp. 383-397.

- Parodo 2017 = C. Parodo, "La maledizione della sterilità. I Lupercalia come strumento di legittimazione sacrale della politica augustea di incremento demografico", *OTIVM* 3 (2017), <http://www.otium.unipg.it/otium/article/view/44/39>.
- Pascal 1895 = C. Pascal, "Le divinità infere e i Lupercali", *RAL* 4 (1895) 138-156.
- Passeri 1767 = G. Passeri, en *Thomae Dempsteri libros de Etruria regali paralipomena*, Lucca 1767.
- Pedroni 1998 = L. Pedroni, "Ipotesi sull'evoluzione del calendario arcaico di Roma", *PBSR* 66 (1998) 39-55.
- Pedroni 2005 = L. Pedroni, "Note sulla tradizione annalistica relativa al teatro 'a Lupercali in Palatium versus'", *Scholia* 14 (2005) 109-121.
- Pedroni 2010-2011 = L. Pedroni, "I Fabi, Remo e le fave: assonanze e suggestioni", *Faventia* 32-33 (2010-2011) 59-72.
- Pelling 1993 = C. Pelling, "Tacitus and Germanicus", *Tacitus and the Tacitean tradition*, edd. T. J. Luce - J. Woodman, Princeton 1993, pp. 59-85.
- Pellizer 1991 = E. Pellizer, *La peripezia dell'eletto. Racconti eroici della Grecia antica*, Palermo 1991.
- Pellizer 1997 = E. Pellizer, "Miti di fondazione e infanti abbandonati", *Filosofa, storia, immaginario mitologico*, edd. M. Guglielmo - G. F. Gianotti, Alessandria 1997, pp. 81-93.
- Pellizer 2017 = E. Pellizer, "Vedere nel futuro: esplorazioni oniriche e allucinatorie", *MEDEA* 3 (2017) 17-34.
- Pena 1976 = M. J. Pena, "La 'lex de clavo pangendo'", *HA* 6 (1976) 239-265.
- Penny Small 1982 = J. Penny Small, *Cacus and Marsyas in Etrusco-Roman Legend*, Princeton 1982.
- Penny Small 1988 = J. Penny Small, s.v. "Faustulus", *LIMC* 4.1 (1988) 130-132.
- Penny Small 1994 = J. Penny Small, s.v. "Palatinus", *LIMC* 7.1 (1994) 150-151.
- Pensabene - Falzone = P. Pensabene - S. Falzone (eds), *Scavi del Palatino. I. L'area sud-occidentale del Palatino tra l'età protostorica e il IV secolo a.C.*, Roma 2001.
- Pensabene - Gallochio 2016 = P. Pensabene - E. Gallochio, "Il sistema sostrutivo nell'area sud-ovest del Palatino", *Le regole del gioco. Tracce, archeologi, racconti. Studi in onore di Clementina Panella Curato*, edd. A. F. Ferrandes - G. Pardini, Roma 2016, pp. 407-424.
- Pensabene - Mar - Gallochio 2014 = P. Pensabene - R. Mar - E. Gallochio, "Scenografia architettonica e decorazione nella casa di Ottaviano sul Palatino", *Proceedings XVIIIth ICCA: Centre and periphery in the ancient world. I*, edd. J. M. Álvarez - T. Nogales - I. Rodà, Mérida 2014, pp. 653-657.
- Pensabene 1998 = P. Pensabene, "Vent'anni di studi e scavi dell'Università di Roma «La Sapienza» nell'area Sud Ovest del Palatino (1977-1997)", *Il Palatino. Area sacra Sud-Ovest e Domus Tiberiana*, ed. C. Giavarini, Roma 1998, pp. 1-154.

- Pensabene 2017 = P. Pensabene, *Scavi Del Palatino 2: Culti, Architettura e Decorazioni. I-II*, Roma 2017.
- Perego 2012 = L. G. Perego, “A proposito di Mischwesen cinomorfi: commistioni animali-uomo tra ‘lettura del reale’ e rito”, *Il bestiario fantastico di età orientalizzante nella penisola italiana*, edd. M. C. Biella - E. Giovanelli - L. G. Perego, Trento 2012, pp. 489-503.
- Perfigli 2004 = M. Perfigli, *Indigitamenta. Divinità funzionali e Funzionalità divina nella Religione Romana*, Pisa 2004.
- Peruzzi 1975 = E. Peruzzi, “Agricoltura micenea nel Lazio”, *Minos* 14 (1975) 164-187.
- Peruzzi 1978 = E. Peruzzi, *Aspetti culturali del Lazio primitivo*, Firenze 1978.
- Peruzzi 1998 = E. Peruzzi, *Civiltà greca nel Lazio preromano*, Firenze 1998.
- Pesando 1996 = F. Pesando, s.v. “Murus Mustellinus”, *LTUR* 3 (1996) 315.
- Pestalozza 1933 = U. Pestalozza, “Juno Caprotina”, *SMSR* 9 (1933) 38-71.
- Pestalozza 1933 = U. Pestalozza, “Mater Larum e Acca Larentia”, *RIL* 46 (1933) 905-960.
- Petermandl 2019 = W. Petermandl, “The Introduction of Athletic Nudity – Fact or Fiction?”, *Nikephoros* 27 (2019) 181-197.
- Petraccia 2014 = M. F. Petraccia, “Mefitis 'dea saluifera'?", *Gerión* 32 (2014) 181-198.
- Pfeilschifter 2008 = R. Pfeilschifter, “Zum Termin von Poplifugia und Nonae Caprotinae”, *Hermes* 136 (2008) 30-37.
- Pfiffig 1975 = A. J. Pfiffig, *Religio etrusca*, Graz 1975.
- Piccaluga 1962 = G. Piccaluga, “L'aspetto agonistico dei Lupercalia”, *SMSR* 33 (1962) 51-62.
- Piccaluga 1963 = G. Piccaluga, “L' anti-Juppiter”, *SMSR* 34 (1963) 229-236.
- Piccaluga 1964 = G. Piccaluga, “Bona Dea. Due contributi all'interpretazione del suo culto”, *SMSR* 35 (1964) 195-237.
- Piccaluga 1968 = G. Piccaluga, *Lykaon. Un tema mitico*, Roma 1968.
- Piccaluga 1976 = G. Piccaluga, “I Marsi e gli Hirpi. Due diversi modi di sistemare le minoranze etniche”, *Magia: studi di storia delle religioni in memoria di Raffaella Garosi*, ed. P. Xella, Roma 1976, pp. 207-231.
- Piccaluga 1977 = G. Piccaluga, “Irruzione di un passato irreversibile nella realtà culturale romana”, *SSR* 1 (1977) 47-62.
- Piganiol 1920 = A. Piganiol, “Romains et Latins. La légende des Quinctii”, *MEFRA* 38 (1920) 285-316.
- Piganiol 1923 = A. Piganiol, *Recherches sur les jeux romains*, Strasbourg 1923.
- Piganiol 1944 = A. Piganiol, “Le Marsyas de Paestum et le roi Faunus”, *RA* 22 (1944) 118-126.

Pighi 1973 = G. B. Pighi, *P. Ovidii Nasonis Fastorum libri*, Torino 1973.

Pina Polo 2011 = F. Pina Polo, *The Consul at Rome: The Civil Functions of the Consuls in the Roman Republic*, Cambridge 2011.

Piras 2011 = A. Piras, “Serse e la flagellazione dell’Ellesponto. Ideologia avestica e conquista territoriale achemenide”, *Studi iranici ravennati. I*, edd. A. Panaino - A. Piras, Milano 2011, pp. 111-138.

Pirenne-Delforge - Prescendi 2011 = V. Pirenne-Delforge - F. Prescendi (edd.), *Nourrir les dieux? Sacrifice et représentation du divin*, Liege 2011.

Pisani 1962 = V. Pisani, *Storia della lingua latina*, Torino 1962.

Pisano 2011 = C. Pisano, “Hermes, il lupo, il silenzio”, *QUCC* 98 (2011) 87-100.

Pisano 2017 = C. Pisano, “La categoria di ‘grotta sacra’ tra testi classici e storiografia moderna”, *Antrum. Riti e simbologie delle grotte nel Mediterraneo antico*, ed. A. Maiuri, Brescia 2017, pp. 27-43.

Platner 1911 = S. B. Platner, *The Topography and Monuments of Ancient Rome*, 2nd ed., Boston 1911.

Pocchetti 1988 = P. Pocchetti, “Lingua e cultura dei Brettii”, *Per un’identità culturale dei Brettii*, ed. P. Pocchetti, Napoli 1988, pp. 10-158.

Pocchetti 2004 = P. Pocchetti, “Servio come fonte di documentazioni linguistiche ed etnografiche dell’Italia antica tra tradizioni indigene e filtri alloglotti”, *Hinc Italiae gentes. Geopolitica ed etnografia dell’Italia nel commento di Servio all’Eneide*, edd. C. Santini - F. Stok, Pisa 2004, pp. 259-306.

Pocchetti 2017 = P. Pocchetti, “L’identità degli Hirpini tra mondo italico e mondo romano”, *Appellati nomine lupi*, edd. V. Franciosi - A. Visconti - A. Avagliano - V. Saldutti, Napoli 2017, pp. 23-76.

Poma 1978 = G. Poma, “La secessione e il rito dell’infissione del clavus”, *RSA* 8 (1978) 39-50.

Popkin 2016 = M. L. Popkin, *The architecture of the Roman triumph. Monuments, memory and identity*, Cambridge 2016.

Porte 1973 = D. Porte, “Le devin, son bouc et Junon (Ovide, Fastes II 425-452)”, *REL* 51 (1973) 171-189.

Porte 1976a = D. Porte, “Note sur les Luperci nudi”, *Mélanges offerts à Jacques Heurgon*, Rome 1976, pp. 817-824.

Porte 1976b = D. Porte, “Trois vers problématiques dans les Fastes d’Ovide”, *Latomus* 35 (1976) 834-850.

Porte 1976c = D. Porte, “Le témoignage de Varron et de Verrius Flaccus sur les Lupercalia”, *REL* 54 (1976) 54-60.

Porte 1981 = D. Porte, “Romulus-Quirinus, prince et dieu, dieu des princes. Étude sur le personnage de Quirinus et sur son évolution, des origines à Auguste”, *ANRW* 2.17.1 (1981) 300-342.

- Porte 1984 = D. Porte, “Un episode satyrique des Fastes et l'exil d'Ovide”, *Latomus* 43 (1984) 284-306.
- Porte 1985 = D. Porte, *L'étiologie religieuse dans les Fastes d'Ovide*, Paris 1985.
- Porte 1995 = D. Porte, *Le prêtre à Rome. Les donneurs de sacré*, Paris 1995.
- Pötscher 1968 = W. Pötscher, “Flamen dialis”, *Mnemosyne* 4 (1968) 215-240.
- Pötscher 1984 = W. Pötscher, “Die Lupercalia. Eine. Strukturanalyse”, *GB* 11 (1984) 221-249.
- Poucet 1976 = J. Poucet, “Fabius Pictor et Denys d'Halicarnasse: 'Les enfances de Romulus et Rémus'”, *Historia* 25 (1976) 201-216.
- Poucet 1981-1982 = J. Poucet, “L'amplification narrative dans l'evolution de la geste de Romulus”, *ACD* 17-18 (1981-1982) 175-187.
- Poucet 1985 = J. Poucet, *Les origines de Rome. Tradition et histoire*, Bruxelles 1985.
- Poucet 2000 = J. Poucet, *Les Rois de Rome. Tradition et histoire*, Bruxelles 2000.
- Poucet 2005 = J. Poucet, “Valéria Luperca et le «maillet guérisseur falisque» (pseudo-Plutarque, Parall. minor., 35)”, *Ollodagos* 9 (2005) 159-199.
- Poucet 2006 = J. Poucet, “Romulus et Rémus, les Jumeaux fondateurs de Rome”, *FEC* 12 (2006), <http://bcs.fltr.ucl.ac.be/FE/12/RomRem.htm>.
- Poucet 2008a = J. Poucet, “Quand l'archéologie, se basant sur la tradition littéraire, fabrique de la 'fausse histoire': La cas des origines di Rome”, *FEC* 16 (2008), <http://bcs.fltr.ucl.ac.be/FE/16/FausseHistoire.htm>.
- Poucet 2008b = J. Poucet, “Le fantastique périple des dema, des Marind-Anim de P. Wirz aux Romains d'A. Carandini: Réflexions critiques sur un mauvais usage de la comparaison ethnographique”, *FEC* 16 (2008), <http://bcs.fltr.ucl.ac.be/FE/16/DemaCarandini2.pdf>.
- Poucet 2008c = J. Poucet, “Le démembrement de Romulus: J. G. Frazer et A. Carandini. Réflexions critiques sur un mauvais usage de la comparaison ethnographique”, *FEC* 16 (2008), <http://bcs.fltr.ucl.ac.be/FE/16/FrazerCarandini.htm>.
- Poucet 2011 = J. Poucet, “Andrea Carandini, Romulus et les Dema. Naissance, diffusion et ravages d'un produit ethnographique toxique”, *Routes et parcours mythiques: des textes à l'archéologie*, ed. A. Meurant, Bruxelles, 2011, pp. 215-250.
- Pouthier - Rouillard 1986 = P. Pouthier - P. Rouillard, “Faunus ou l'iconographie impossible”, *Iconographie classique et identités régionales*, edd. L. Kahil - C. Augé - P. Lilant de Bellefonds, Paris 1986, pp. 105-109.
- Powell 2013 = L. Powell, *Germanicus: The Magnificent Life and Mysterious Death of Rome's Most Popular General*, Barnsley 2013.
- Prayon 1977 = F. Prayon, “Todesdämonen und die Troilossage in der frühetruskischen Kunst”, in *MDAI(R)* 84 (1977) 181-197.

Preller - Jordan 1881 = L. Preller - H. Jordan, *Römische Mythologie. I*, Berlin 1881.

Preller 1858 = L. Preller, *Römische Mythologie*, Berlin 1858.

Prescendi 2007 = F. Prescendi, *Décrire et comprendre le sacrifice. Les réflexions des Romains sur leur propre religion à partir de la littérature antiquaire*, Stuttgart 2007.

Prescendi 2007b = F. Prescendi, "Somiglianze fuorvianti. Riflessioni sul comparativismo partendo da miti romani e siberiani sul sacrificio", *Comparativamente*, edd. P. Clemente - C. Grottanelli, Firenze 2007, pp. 81-93.

Prescendi 2017 = F. Prescendi, "Romulus et Rémus, la louve et la prostituée", *Anthropozoologica* 52 (2017) 45-51.

Prescendi 2018 = F. Prescendi, "Sacrifice", *The World through Roman Eyes. Anthropological Approaches to Ancient Culture*, edd. M. Bettini - W.M. Short, Cambridge 2018, pp. 134-150.

Procacci 2012 = C. Procacci, "Aurea monstra. La rappresentazione dell'animale fantastico negli anelli a 'cartouche' etruschi di epoca arcaica", *Il bestiario fantastico di età orientalizzante nella penisola italiana*, edd. M. C. Biella - E. Giovanelli - L. G. Perego, Trento 2012, pp. 401-431.

Propp 1975 = V. Ja. Propp, *Edipo alla luce del folclore*, Torino 1975.

Propp 1983 = V. J. Propp, *Feste agrarie russe*, Bari 1983.

Prosdocimi 1989 = A.L. Prosdocimi, "Le religioni degli Italici", *Italia omnium terrarum parens*, ed. G. Pugliese Carratelli, Milano 1989, pp. 475-545.

Prosdocimi 1991 = A. L. Prosdocimi, "Mola salsa. Le giovani spighe in fiore", *ArchClass* 43 (1991) 1297-1315.

Prosdocimi 1995 = A. L. Prosdocimi, "Populus Quiritium Quirites, I", *Eutopia* 4 (1995) 15-71.

Prosdocimi 1995b = A. L. Prosdocimi, "Filoni indoeuropei in Italia. Riflessioni e appunti", *L'Italia e il Mediterraneo antico*, ed. A. Landi, Pisa 2005, pp. 5-163.

Prosdocimi 1996 = A. L. Prosdocimi, "Curia, Quirites, e il 'sistema di Quirino' (Populus Quiritium Quirites II)", *Ostraka* 5 (1996) 243-319.

Prosdocimi 2004 = A. L. Prosdocimi, *Scritti inediti e sparsi. Lingua, testi, storia. I-III*, Padova 2004.

Prosdocimi 2009a = A. L. Prosdocimi, "Sull'onomastica di Roma 'palatina'", *L'onomastica di Roma: ventotto secoli di nomi*, edd. E. Caffarelli - P. Poccetti, Roma 2009, pp. 17-44.

Prosdocimi 2009b = A. L. Prosdocimi, "Italia, Roma ed Etruria: aspetti degli scambi di lingua", *Gli Etruschi e Roma. Fasi monarchica e alto-repubblicana*, ed. G. M. Della Fina, Roma 2009, pp. 261-308.

Prosdocimi 2009c = A. L. Prosdocimi, "Note sull'onomastica di Roma e dell'Italia antica", *L'onomastica dell'Italia antica. Aspetti linguistici, storici, culturali, tipologici e classificatori*, ed. P. Poccetti, Roma 2009, pp. 73-151.

- Przyluski 1940 = J. Przyluski, "Les confréries de loups-garous dans les sociétés indoeuropéennes", *RHR* 121 (1940) 128-145.
- Puhvel 1975 = J. Puhvel, "Remus et frater", *HR* 15 (1975) 146-157.
- Puhvel 1987 = J. Puhvel, *Comparative Mythology*, Baltimore 1987.
- Quaglia, en prensa = A. Quaglia, "La grande Roma dei Tarquini e i libri della Sibilla", en prensa.
- Quaglia, en prensa = A. Quaglia, "Note sulla preistoria del culto dei morti: Parentalia vs. Lemuria?", en prensa.
- Radke 1964 = G. Radke, s. v. "Daunia", *Kleine Pauly* 1 (1964) 1399.
- Radke 1972 = G. Radke, "Die Überlieferung archaischer lateinischer Texte in der Antike", *Romanitas* 11 (1972) 251-263.
- Radke 1979 = G. Radke, *Die Götter Altitaliens*, 2. Aufl., Münster 1979.
- Radke 1981 = G. Radke, "Quirinus: Eine kritische Überprüfung der Überlieferung und ein Versuch", *ANRW* 2.17.1 (1981) 276-299.
- Radke 1989 = G. Radke, "'Wolfsabwehrer' oder 'Wachstumsbitter': Überlegungen zum römischen Lupercalienfest", *WJA* 15 (1989) 125-138.
- Raingear 1935 = P. Raingear, *Hermès Psychagogue. Essai sur les origines du culte d'Hermès*, Paris 1935.
- Rambaux 1972 = C. Rambaux, "Germanicus ou la conception taciteenne de l'histoire", *AC* 41 (1972) 174-199.
- Ramires 2004 = G. Ramires, "Riflessioni sulle fonti storiografiche dei Commentarii serviani a Virgilio", *Hinc Italiae gentes. Geopolitica ed etnografia dell'Italia nel Commento di Servio all'Eneide*, edd. C. Santini - F. Stok, Pisa 2004, pp. 33-44.
- Rao 2018 = R. Rao, *Il tempo dei lupi. Storia e luoghi di un animale favoloso*, Milano 2018.
- Rebuffat-Emmanuel 1973 = D. Rebuffat-Emmanuel, *Le miroir étrusque d'après la collection du Cabinet des Médailles*, Rome 1973.
- Reduzzi Merola 2017 = F. Reduzzi Merola, "I servi Venerii: tra schiavitù e libertà?", *Index* 45 (2017) 275-280.
- Rees 1996 = R. Rees, "Revisiting Evander at Aeneid 8.363", *CQ* 46 (1996) 583-586.
- Remotti 1996 = F. Remotti, "Introduzione: Tesi per una prospettiva antro-poietica", *Le fucine rituali. Temi di antro-poiesi*, edd. S. Allovio - A. Favole, Torino 1996, pp. 9-25.
- Remotti 1999 = F. Remotti (ed.), *Forme di umanità. Progetti incompleti e cantieri sempre aperti*, Torino 1999.
- Renaud 1990 = C. Renaud, *Studies in the Eighth Book of the Aeneid: The Importance of Place*, Ph.D. Dissertation, Austin 1990.

- Richard 1988a = J.-C. Richard, “Historiographie et histoire. L'expédition des Fabii à la Crémère”, *Latomus* 47 (1988) 526-555.
- Richard 1988b = J.-C. Richard, “Ovide et le dies Cremerensis”, *RPh* 62 (1988) 217-225.
- Richard 1989a = J.-C. Richard, “Denys d'Halicarnasse et le dies Cremerensis”, *MEFRA* 101 (1989) 159-173.
- Richard 1989b = J.-C. Richard, “L'affaire du Crémère: recherches sur l'évolution et le sens de la tradition”, *Latomus* 48 (1989) 312-325.
- Richard 1989c = J.-C. Richard, Licinius Macer (Hist. 17) et l'Épisode du Crémère, *RPh* 63 (1989) 75-84.
- Richard 1989d = J.-C. Richard, “Trois remarques sur l'épisode du Crémère”, *Gerión* 7 (1989) 65-73.
- Richard 1990 = J.-C. Richard, “Les Fabii à la Crémère: Grandeur et décadence de l'organisation gentilice”, *Crise et transformation des sociétés archaïques de l'Italie antique au Ve siècle av. J.-C.*, ed. F.-H. Massa-Pairault, Rome 1990, pp. 245-262.
- Richard 1991 = J.-C. Richard, “Variations sur le thème de la fondation de Rome”, *Condere Urbem*, ed. C. M. Ternes, Luxemburg, 1991, pp. 135-153.
- Richard 1992 = J.-C. Richard, “La fin des 306 Fabii: à propos d'une variante (Denys d'Halicarnasse AR 9, 19, 1-2)”, *Au miroir de la culture antique: mélanges offerts au président René Marache*, edd. A. Foulon - M. Reydellet, Rennes 1992, pp. 417-426.
- Richardson 1977 = E. H. Richardson, “The Wolf in the West”, *JWAG* 36 (1977) 91-101.
- Richardson 1992 = L. Richardson, Jr., *A New Topographical Dictionary of Ancient Rome*, Baltimore - London 1992.
- Richardson 2012 = J. H. Richardson, *The Fabii and the Gauls: Studies in Historical Thought and Historiography in Republican Rome*, Stuttgart 2012.
- Richardson 2017 = J. H. Richardson, “The Roman Nobility, the Early Consular Fasti, and the Consular Tribune”, *Antichthon* 51 (2017) 77-100.
- Ridley 2017 = R. T. Ridley, “Lars Porsenna and the Early Roman Republic”, *Antichthon* 51 (2017) 33-58.
- Riposati 1978 = B. Riposati, “I ‘Lupercali’ in Varrone”, *Varron, grammaire antique et stylistique latine*, ed. J. Collart, Paris 1978, pp. 57-70.
- Rissanen 2012 = M. Rissanen, The Hirpi Sorani and the wolf cults of central Italy, *Arctos* 46 (2012) 115-135.
- Rissanen 2014 = M. Rissanen, “Was There a Taboo on Killing Wolves in Rome?”, *QUCC* 107 (2014) 125-147.
- Rissanen 2015 = M. Rissanen, “Wolf Portents in Ancient Rome”, *Athenaeum* 103 (2015) 123-139.

- Rives 2013 = J. Rives, "Women and Animal Sacrifice in Public Life", *Women and the Roman City in the Latin West*, edd. E. Hemelrijk - G. Woolf, Leiden 2013, pp. 129-146.
- Robertson 1987 = N. Robertson, "The Nones of July and Roman Weather Magic", *MH* 44 (1987) 8-41.
- Robinson 2011 = M. J. Robinson, *A Commentary on Ovid's Fasti, Book 2*, Oxford - New York 2011.
- Rodríguez Ennes 2013 = L. Rodríguez Ennes, "Algunas cuestiones entorno a la verberatio", *SDHI* 79 (2013) 883-897.
- Rodríguez Mayorgas 2010 = A. Rodríguez Mayorgas, "Romulus, Aeneas and the Cultural Memory of the Roman Republic", *Athenaeum* 98 (2010) 89-109.
- Rodríguez Mayorgas 2018 = A. Rodríguez Mayorgas, "Acca Larencia o el poder de la memoria femenina en Roma", *Mujer y poder en la Antigua Roma*, edd. G. Bravo - S. Perea Yébenes - F. Fernández Palacios, Madrid 2018, pp. 17-31.
- Roguin 1999 = C.-F. de Roguin, "Apollon Lykaios dans la Tragédie: dieu protecteur, dieu tueur, 'dieu de l'initiation'", *Kernos* 12 (1999) 99-123.
- Rohden - Winnefeld 1911 = H. von Rohden - H. Winnefeld, *Architektonische Römische Tonreliefs der Kaiserzeit*, Berlin - Stuttgart 1911.
- Romano 2003 = E. Romano, "Il concetto di antico in Varrone", *Memoria e identità. La cultura romana costruisce la sua immagine*, ed. M. Citroni, Firenze 2003, p. 99-117.
- Romano 2005 = s.v. "Les sodalités. Luperques", *ThesCRA* 5 (2005) 89-91.
- Roncalli 1996 = F. Roncalli, "Laris Pulenas and Sisyphus: mortals, heroes and demons in the Etruscan underworld", *EtrStud* 3 (1996) 45-64.
- Rosati 2012 = G. Rosati, "Il poeta e il principe del futuro. Ovidio e Germanico su poesia e potere", *Letteratura e civitas: transizioni dalla Repubblica all'impero: in ricordo di Emanuele Narducci*, ed. M. Citroni, Pisa 2012, pp. 295-311.
- Rose 1929 = H. J. Rose, "The Cult of Artemis Orthia", *The Sanctuary of Artemis Orthia at Sparta*, ed. R. M. Dawkins, London 1929, pp. 399-407.
- Rose 1932-1933 = H. J. Rose, "De Lupis Lupercis Lupercalibus", *Mnemosyne* 60 (1932-1933) 385-402.
- Rose 1941 = H. J. Rose, "Greek Rites of Stealing", *HThr* 34 (1941) 1-5.
- Rose 1949 = H. J. Rose, "Two notes on Roman religion", *Latomus* 8 (1949) 9-17.
- Rosivach 1983 = V. J. Rosivach, "Mars, The Lustral God", *Latomus* 42 (1983) 509-521.
- Ross 1973 = D.O. Ross, "The Tacitean Germanicus", *YClS* 23 (1973) 209-227.
- Ross Taylor 1925 = L. Ross Taylor, "The Mother of the Lares", *AJA* 29 (1925) 299-313.
- Ruggiero 1984 = A. Ruggiero, "Mito e realtà nella vicenda storica della 'gens Fabia'", *Ricerche sulla organizzazione gentilizia romana. I*, ed. G. Franciosi, Napoli 1984, pp. 257-294.

- Rüpke 2003 = J. Rüpke, "L'histoire des Fasti romains: aspects médiatiques et politiques", *RHD* 81 (2003) 125-139.
- Rüpke 2005 = J. Rüpke, *Fasti sacerdotum. Die Mitglieder der Priesterschaften und das sakrale Funktionspersonal römischer, griechischer, orientalischer und jüdisch-christlicher Kulte in der Stadt Rom von 300 v. Chr. I-III*, Stuttgart 2005.
- Rüpke 2008 = J. Rüpke, *Fasti Sacerdotum: A Prosopography of Pagan, Jewish, and Christian Religious Officials in the City of Rome, 300 BC to AD 499*, Oxford 2008.
- Rüpke 2012 = J. Rüpke, *Religion in Republican Rome: Rationalization and Ritual change*, Philadelphia 2012.
- Rutland 1987 = L.W. Rutland, "The Tacitean Germanicus. Suggestions for a Re-Evaluation", *RhM* 130 (1987) 153-164.
- Sabbatucci 1951-1952 = D. Sabbatucci, "Sacer", *SMSR* 23 (1951-1952) 91-101.
- Sabbatucci 1958 = D. Sabbatucci, "Il mito di Acca Larentia", *SMSR* 29 (1958) 41-76.
- Sabbatucci 1988 = D. Sabbatucci, *La religione di Roma antica. Dal calendario festivo all'ordine cosmico*, Milano 1988.
- Sacchetti 2000 = F. Sacchetti, "Charu(n) nella pittura funeraria etrusca", *OCNUS* 8, 2000, pp. 127-164.
- Sacco 2011 = L. Sacco, *Devotio. Aspetti storico-religiosi di un rito militare romano*, Roma, 2011.
- Sacco 2016-2017 = L. Sacco, "Ver sacrum. Osservazioni storico-religiose sul rito italico e romano", *CHAOS E KOSMOS* 17-18 (2016-2017) 1-26, http://www.chaosekosmos.it/pdf/2017_07.pdf.
- Sachs 1963 = E. Sachs, "Some Notes on the Lupercalia", *AJP* 84 (1963) 266-279.
- Säflund 1932 = G. Säflund, *Le mura di Roma repubblicana*, Lund 1932.
- Salmon 1989 = E. T. Salmon, "The Hirpini: ex Italia semper aliquid novi", *Phoenix* 43 (1989) 225-235.
- Salomies 1987 = O. Salomies, *Die römischen Vornamen: Studien zur römischen Namengebung*, Helsinki 1987.
- Salvo 2010 = D. Salvo, "Germanico e la rivolta delle legioni dei Reno", *Hormos* 2 (2010) 138-156.
- Salzman 1991 = M. Salzman, *On Roman Time: the Codex Calendar of 354 and the Rhythms of Late Antique Urban Life*, Berkeley 1991.
- Samter 1907 = E. Samter, "Der Ursprung des Larenkultes", *ARG* 10 (1907) 368-392.
- Samter 1911 = E. Samter, *Geburt, Hochzeit und Tod. Beiträge zur vergleichenden Volkskunde*, Leipzig - Berlin 1911.
- Sanders 1898 = H. A. Sanders, *Die Quellencontamination im 21. und 22. Buche des Livius*, Berlin, 1898.

- Santi 1988 = C. Santi, “La sovranità di Picus”, *SMSR* 12 (1988) 261-276.
- Santi 2011 = C. Santi, *Totemismo e mondo classico*, Roma 2011.
- Santini 1988 = C. Santini, “Il lessico della spartizione nel sacrificio romano”, *Sacrificio e società nel mondo antico*, edd. C. Grottanelli, N. F. Parise, Roma - Bari 1988, pp. 293-302.
- Saquete 2000 = J. C. Saquete, *Las vírgenes vestales. Un sacerdocio femenino en la religión pública romana*, Madrid 2000.
- Sargent 1986 = B. Sargent, *L'homosexualité initiatique dans l'Europe ancienne*, Paris 1986.
- Sarullo 2014 = G. Sarullo, *Il 'Carmen Saliare'. Indagini filologiche e riflessioni linguistiche*, Berlin - Boston 2014.
- Sarullo 2014b = G. Sarullo, “Parca Maurtia e (Parca?) Morta”, *Alessandria* 8 (2014) 159-179.
- Sassatelli - Govi 2007 = G. Sassatelli - E. Govi, “Ideologia funeraria e celebrazione del defunto nelle stele etrusche di Bologna”, *SE* 73 (2007) 67-92.
- Sassatelli - Russo Tagliente 2014 = G. Sassatelli - A. Russo Tagliente (edd.), *Il viaggio oltre la vita. Gli Etruschi e l'aldilà tra capolavori e realtà virtuale*, Bologna 2014.
- Scarano Ussani 1996 = V. Scarano Ussani, “Il significato simbolico dell'hasta nel III periodo della cultura laziale”, *Ostraka* 5 (1996) 321-332.
- Scarpi 1982 = P. Scarpi, “Faunus e Venus. Per l'interpretazione di Horat. c. III 18, 6 s., tra Storia delle religioni e Filologia”, *Religioni e civiltà. Scritti in memoria di Angelo Brelich. III*, edd. V. Lanternari - M. Massenzio - D. Sabbatucci, Roma 1982, pp. 547-558.
- Schäublin 1995 = Chr. Schäublin, “Lupercalien und Lichtmess”, *Hermes* 123 (1995) 117-125.
- Schauenburg 1970 = K. Schauenburg, “Zur griechischen Mythen in der etruskischen Kunst”, *JDAI* 85 (1970) 28-81.
- Scheid - Granino Cecere 1999 = J. Scheid - M. G. Granino Cecere, “Les sacerdoces publics équestres”, *L'ordre équestre. Histoire d'une aristocratie (IIe siècle av. J.-C.-IIIe siècle ap. J.-C.)*, edd. S. Demougin - H. Devijver - M.-T. Raepsaet-Charlier, Roma 1999, pp. 79-189.
- Scheid 1986 = J. Scheid, “Le flamine de Jupiter, les Vestales et le général triomphant. Variations romaines sur le thème de la figuration des dieux”, *Le temps de la réflexion* 7 (1986) 213-230.
- Scheid 1988 J. Scheid, “La spartizione sacrificale a Roma”, *Sacrificio e società nel mondo antico*, edd. C. Grottanelli - N. F. Parise, Roma - Bari 1988, pp. 267-292.
- Scheid 1990 = J. Scheid, *Romulus et ses frères: le collège des Frères arvaux, modèle du culte public dans la Rome des empereurs*, Rome 1990.
- Scheid 1991 = J. Scheid, “D'indispensables étrangères. Les rôles religieux des femmes à Rome”, *Histoire des femmes en Occident, I, L'Antiquité*, ed. P. Schmitt Pantel, Paris 1991, pp. 405-437.
- Scheid 1997 = J. Scheid, “La religion romaine à la fin de la république et au début de l'empire: un problème généralement mal posé”, *Die späte römische Republik – la fin de la république romaine:*

un débat franco-allemand d'histoire et d'historiographie, edd. H. Bruhns - J.-M. David - W. Nippel, Roma 1997, pp. 127-139.

Scheid 2003 = J. Scheid, “Les rôles religieux des femmes à Rome. Un complément”, *Les femmes antiques entre sphère privée et sphère publique*, edd. R. Frei-Stolba - A. Bielman - O. Bianchi, Bern 2003, pp. 137-151.

Scheid 2005a = J. Scheid, *Quand faire c'est croire: Les rites sacrificiels des Romains*, Paris 2005.

Scheid 2005b = J. Scheid, “Augustus and Roman Religion: Continuity, Conservatism, and Innovation”, *The Cambridge Companion to the Age of Augustus*, ed. K. Galinsky, Cambridge 2005, pp. 175-194.

Scheid 2006 = J. Scheid, “Rome et les grands lieux de culte d'Italie”, *Pouvoir et religion dans le monde romain en hommage à Jean-Pierre Martin*, edd. A. Vigourt - X. Lorient - A. Berenger-Badel - B. Klein, Paris 2006, pp. 75-86.

Scheid 2007 = J. Scheid, “Il ruolo dei ‘vici’ e delle ‘regiones’ nel controllo della popolazione e nell'amministrazione di Roma”, *Herrschen und Verwalten: der Alltag der römischen Administration in der Hohen Kaiserzeit*, edd. R. Haensch - J. Heinrichs, Cologne 2007, pp. 145-159.

Scheid 2011 = J. Scheid, “Les offrandes végétales dans les rites sacrificiels des Romains”, *Nourrir les dieux? Sacrifice et représentation du divin*, edd. V. Pirenne-Delforge - F. Prescendi, Liège 2011, pp. 105-116.

Scheid 2014 = J. Scheid, “I sacerdozi ‘arcaici’ restaurati da Augusto. L'esempio degli arvali”, *Sacerdos. Figure del sacro nella società romana*, ed. G. Urso, Pisa, 2014, 177-189.

Schilling 1960 = R. Schilling, “Romulus l'élus et Rémus le réprouvé”, *REL* 38 (1960) 182-199.

Schilling 1962 = R. Schilling, “A propos des exta: l'extispicine étrusque et la litatio romaine”, *Hommages à Albert Grenier. III*, ed. M. Renard, Bruxelles 1962, pp. 1371-1378.

Schilling 1968 = R. Schilling, “Ovide interprète de la religion romaine”, *REL* 46 (1968) 222-235.

Schilling 1971 = R. Schilling, “Sacrum et profanum: essai d'interprétation”, *Latomus* 30 (1971) 953-969.

Schilling 1979 = R. Schilling, *Rites, cultes, dieux de Rome*, Paris 1979.

Schilling 1992a = R. Schilling, s.v. “Faunus”, *Roman and European Mythologies*, ed. Y. Bonnefoy, Chicago 1992, pp. 126-127.

Schilling 1992b = R. Schilling, s.v. “Silvanus”, *Roman and European Mythologies*, ed. Y. Bonnefoy, Chicago 1992, p. 146.

Schilling 1993 = R. Schilling, *Ovide, Fastes. Tome II*, Paris 1993.

Schmidt 1995 = P.L. Schmidt, “Solins Polyhistor in Wissenschaftsgeschichte und Geschichte”, *Philologus* 139 (1995) 23-35.

Scholz 1981 = U. W. Scholz, “Zur Erforschung der römischen Opfer (Beispiel: die Lupercalia)”, *Le Sacrifice dans l'Antiquité*, edd. J. Rudhardt - O. Reverdin, Geneva 1981, pp. 289-340.

- Scholz 1984 = U. W. Scholz, "Rez. von: Christoph Ulf, Das römische Lupercalienfest", *GGA* 236 (1984) 172-187.
- Schrijver 1998 = P. Schrijver, "The British word for 'fox' and its Indo-European origin", *JIES* 26 (1998) 421-434.
- Schultz 2006 = C. E. Schultz, *Women's Religious Activity in the Roman Republic*, Chapel Hill 2006.
- Schultz 2016 = C. Schultz, "Roman Sacrifice, Inside and Out", *JRS* 106 (2016) 58-76.
- Schulze 1904 = W. Schulze, *Zur Geschichte Lateinischer Eigennamen*, Berlin 1904.
- Schumacher 1973 = L. Schumacher, *Prosopographische Untersuchungen zur Besetzung der vier hohen römischen Priesterkollegien im Zeitalter der Antonine und der Severer*, Diss. Mainz 1973.
- Schurtz 1902 = H. Schurtz, *Altersklassen und Männerbünde: Eine Darstellung der Grundformen der Gesellschaft*, Berlin 1902.
- Schwegler 1853 = A. Schwegler, *Römische Geschichte. I*, Tübingen 1853.
- Scott 1925 = K. Scott, "The identification of Augustus with Romulus-Quirinus", *TAPhA* 56 (1925) 82-105.
- Scullard 1981 = H. H. Scullard, *Festivals and Ceremonies of the Roman Republic*, London 1981.
- Segarra 2007 = D. Segarra, "El silencio de los faunos", *Ilu* 19 (2007) 143-153.
- Semioli 2005 = A. A. Semioli, "Liber, Libera e *<Louzera: le origini di un culto alla luce della comparazione indo-europea", *SMSR* 29 (2005) 249-274.
- Sergent 2003 = B. Sergent, "Les troupes de jeunes hommes et l'expansion indo-européenne", *DHA* 29. (2003) 9-27.
- Seston 1950 = W. Seston, "Germanicus héros fondateur", *PP* 5 (1950) 171-181.
- Seyfried 1951 = E. Seyfried, *Die Ethnika des alten Italiens*, Zürich 1951.
- Sgubini Moretti 1980 = A. M. Sgubini Moretti, "Colonia Iulia Felix Lucus Feroniae: un problema ancora aperto", *L'agricoltura romana*, Roma 1980, pp. 35-46.
- Shotter 1968 = D. C. A. Shotter, "Tacitus, Tiberius and Germanicus", *Historia* 17 (1968) 194-214.
- Siebert 1999 = A. V. Siebert, *Instrumenta sacra. Untersuchungen zu römischen Opfer-, Kult- und Priestergeräten*, Berlin - New York 1999.
- Simon 1992 = E. Simon, s.v. "Mercurius", *LIMC* 7.1 (1992) 500-554.
- Simon 1997 = E. Simon, "Sentiment religieux et vision de la mort chez les Etrusques dans les derniers siècles de leur histoire", *Les Étrusques, les plus religieux des hommes*, edd. F. Gaultier - D. Briquel, Paris 1997, pp. 449-457.
- Skutsch 1985 = O. Skutsch, *The Annals of Q. Ennius*, Oxford 1985.
- Slusanski 1974 = D. Slusanski, Le vocabulaire latin du gradus aetatum, *Revue roumaine de linguistique* 19 (1974) 103-121; 267-296; 345-369; 437-451; 563-578.

- Smal-Stocki 1950 = R. Smal-Stocki, "Taboos on Animal Names in Ukrainian", *Language* 26 (1950) 489-493.
- Smith 2006 = C. J. Smith, *The Roman Clan: The Gens from Ancient Ideology to Modern Anthropology*, Cambridge 2006.
- Solta 1974 = G. R. Solta, *Zur Stellung der lateinischen Sprache*, Wien 1974.
- Sordi 1985 = M. Sordi, "Pax deorum e libertà religiosa nella storia di Roma", *La pace nel mondo antico*, ed. M. Sordi, Milano 1985, pp. 146-154.
- Sordi 1988 = M. Sordi, "La decadenza della repubblica e il teatro del 154 a.C.", *InvLuc* 10 (1988) 327-341.
- Sordi 1999 = M. Sordi, "Opposizione e onori: il caso dei Lupercali", *Fazioni e congiure nel mondo antico*, ed. M. Sordi, Milano 1999, pp. 151-160.
- Sourvinou-Inwood 1971 = Ch. Sourvinou-Inwood, "Recensione a A. Brelich, *Paides e Parthenoi*", *JHS* 91 (1971) 172-177.
- Spaeth 1996 = B. S. Spaeth, *The Roman Goddess Ceres*, Austin 1996.
- Spawforth 2012 = A. J. S. Spawforth, *Greece and the Augustan Cultural Revolution*, Cambridge - New York 2012.
- Speidel 2002 = M. P. Speidel, "Berserks: A History of Indo-European 'Mad Warriors'", *Journal of World History* 13 (2002) 253-290.
- Speidel 2004 = M. P. Speidel, *Ancient Germanic Warriors. Warrior Styles from Trajan's Column to Icelandic Sagas*, New York 2004.
- Spier 1992 = J. Spier, *Ancient Gems and Finger Rings*, Malibu 1992.
- Staples 1998 = A. Staples, *From Good Goddess to Vestal Virgins. Sex and Category in Roman Religion*, London - New York 1998.
- Šterbenc-Erker 2009 = D. Šterbenc-Erker, "Das Lupercalia-Fest im augusteischen Rom: Performativität, Raum und Zeit", *ARG* 11 (2009) 145-178.
- Sterckx 1999 = Cl. Sterckx, "Sucellos et Valéria Luperca", *Ildánach Ildírech. A Festschrift for Proinsias Mac Cana*, edd. J. Carey - J. T. Koch - P.-Y. Lambert, Andover - Aberystwyth 1999, pp. 255-261.
- Stern 1953 = H. Stern, *Le Calendrier de 354. Études sur son texte et sur les illustrations*, Paris 1953.
- Stern 1968 = H. Stern, "Un calendrier romain illustré de Thysdrus", *Tardo antico e alto medioevo: la formazione artistica nel passaggio dall'antichità al medioevo*, Roma 1968, pp. 176-200.
- Stewart 1997 = A. Stewart, *Art, Desire, and the Body in ancient Greece*, Cambridge 1997.
- Stok 1991 = F. Stok, "L'ambiguo Romolo dei Fasti", *Cultura poesia ideologia nell'opera di Ovidio*, edd. I. Gallo, L. Nicastrì, Napoli 1991, pp. 183-212.

Stopponi 2008 = S. Stopponi, “Un luogo per gli dei nello spazio per i defunti”, *Saturnia Tellus. Defnizioni dello spazio consacrato in ambiente etrusco, italico, fenicio-punico, iberico e celtico*, edd. X. Duprè Raventos - S. Ribichini - St. Verger, Roma 2008, pp. 559-588.

Strasburger 1968 = H. Strasburger, *Zur Sage von der Gründung Roms*, Heidelberg 1968.

Stroh 1999 = W. Stroh, “Vom Faunus zum Faun: Theologische Beiträge von Horaz und Ovid”, *Ovid. Werk und Wirkung. Festgabe für Michael von Albrecht zum 65. Geburtstag. I*, ed. W. Schubert, Frankfurt 1999, pp. 559-612.

Sturtevant 1912 = E.H. Sturtevant, “Gymnos and Nudus”, *AJPh* 33 (1912) 324-329.

Subias-Konofal 2003 = V. Subias-Konofal, “Poésie, politique et rhétorique rituelle: l'Hymne a Germanicus dans les Fastes d'Ovide”, *BAGB* 1 (2003) 107-129.

Syme 1978 = R. Syme, *History in Ovid*, Oxford 1978.

Syme 1986 = R. Syme, *The Augustan Aristocracy*, Oxford 1986.

Syme 1988 = R. Syme, “The Date of Justin and the Discovery of Trogus”, *Historia* 37 (1988) 358-371.

Tabeling 1932 = E. Tabeling, *Mater Larum*, Frankfurt 1932.

Tafaro 1988 = S. Tafaro, *Pubes e viripotens nella esperienza giuridica romana*, Bari 1988.

Tambiah 1973 = S. J. Tambiah, “Form and Meaning of Magical Acts: a point of view”, *Modes of Thought: essays on thinking in Western and Non-Western societies*, edd. R. Horton - R. Finnegan, London, 1973, p. 199-229.

Tan 2016 = J. Tan, “The Ambitions of Scipio Nasica and the Destruction of the Stone Theatre”, *Antichthon* 50 (2016) 70-79.

Tarpin 2002 = M. Tarpin, *Vici et pagi dans l'occident romain*, Rome 2002.

Tarpin 2008 = M. Tarpin, “Les vici de Rome, entre sociabilité de voisinage et organization administrative”, *Rome des Quartiers: des vici aux rioni. Cadres institutionnels, pratiques sociales, et requalifications entre Antiquité et époque moderne*, edd. M. Royo - E. Hubert - A. Bérenger, Paris 2008, pp. 35-64.

Taylor 1960 = L. R. Taylor, *The Voting Districts of the Roman Republic: The Thirty-Five Urban and Rural Tribes*, Rome 1960.

Tennant 1988 = P. M. W. Tennant, “The Lupercalia and the Romulus and the Remus Legend”, *ACD* 31 (1988) 81-95.

Terrenato 2011 = N. Terrenato, “The versatile clans: Archaic Rome and the nature of early city-states in central Italy”, *State Formation in Italy and Greece: Questioning the Neoevolutionist Paradigm*, edd. N. Terrenato - D. Haggis, Oxford 2011, pp. 231-244.

Testa 2012 = A. Testa, “Verità del mito e verità della storia: una critica storico-religiosa a recenti ipotesi sui primordia di Roma”, *Mediterranea* 9 (2012) 195-231.

Testa 2013 = A. Testa, “Mascheramenti zoomorfi: Comparazioni e interpretazioni a partire da fonti tardo-antiche e alto-medievali”, *SMed* 54 (2013) 63-130.

Testa 2014 = A. Testa, *Il carnevale dell'uomo-animale: Le dimensioni storiche e socioculturali di una festa appenninica*, Napoli 2014.

Thomas 1906 = A. Thomas, “Le Laterculus de Polemius Silvius et le vocabulaire zoologique roman”, *Romania* 35 (1906) 161-197.

Thuillier 1985 = J.-P. Thuillier, “La nudité athlétique”, *Les jeux athlétiques dans la civilisation étrusque*, Rome, 1985, pp. 369-403.

Thuillier 1988 = J.-P. Thuillier, “La nudité athlétique (Grèce, Étrurie, Rome)”, *Nikephoros* 1 (1988) 29-48.

Tibiletti Bruno 1969 = M. G. Tibiletti Bruno, *I Sabini e la loro lingua*, Bologna 1969.

Toher 2017 = M. Toher, *Nicolaus of Damascus. The Life of Augustus and the Autobiography*, Cambridge 2017.

Tomei 1999 = M. A. Tomei, *Scavi francesi sul Palatino. Le indagini di Pietro Rosa per Napoleone III (1861-1870)*, Roma 1999.

Torelli 1981 = M. Torelli, “Delitto religioso. Qualche indizio sulla situazione in Etruria”, *Le délit religieux dans la cité antique*, Rome 1981, pp. 1-7.

Torelli 1984 = M. Torelli, *Lavinio e Roma. Riti iniziatici e matrimonio tra archeologia e storia*, Roma 1984.

Torelli 1986 = M. Torelli, “La religione”, *Rasenna. Storia e civiltà degli Etruschi*, ed. G. Pugliese Carratelli, Milano 1986, pp. 159-237.

Torelli 1988: M. Torelli, “Dalle aristocrazie gentilizie alla nascita della plebe”, *Storia di Roma. I. Roma in Italia*, edd. A. Momigliano - A. Schiavone, Torino 1988, pp. 241-261.

Torelli 1990 = M. Torelli, “Riti di passaggio maschili di Roma arcaica”, *MEFRA* 102 (1990) 93-106.

Torelli 1992 = M. Torelli, “Il pane più antico di Roma”, *Il pane*, ed. C. Papa, Perugia 1992, pp. 67-76.

Torelli 1995 = M. Torelli, “Il pane di Roma arcaica. Calendario, riti e strutture”, *Nel nome del Pane: Homo Edens 4. Regimi, miti e pratiche dell'alimentazione nelle civiltà del Mediterraneo*, edd. O. Longo - P. Scarpi, Trento 1995, pp. 147-168.

Torelli 1997a = M. Torelli, “Appius alce. La gemma fiorentina con rito saliare e la presenza dei Claudii in Etruria”, *SE* 63 (1997) 227-255.

Torelli 1997b = M. Torelli, *Il mito, il rito e l'immagine*, Milano 1997.

Torelli 2002 = M. Torelli, “Ideologia e paesaggi della morte in Etruria tra arcaismo ed età ellenistica”, *Iconografia 2001. Studi sull'immagine*, edd. I. Colpo - I. Favaretto - F. Ghedini, Roma 2002, pp. 45-60.

- Torelli 2004 = M. Torelli, "Atrium Minervae. Simbologia di un monumento e cerimonialità del congiarium", *ARG* 6 (2004) 63-109.
- Torelli 2006 = M. Torelli, "Ara Maxima Herculis. Storia di un monumento", *MEFRA* 118 (2006) 573-620.
- Torelli 2008 = M. Torelli, "Exterminatio", *ScAnt* 14 (2007-2008) 805-820.
- Torelli 2009 = M. Torelli, "Religione e rituali dal mondo latino a quello etrusco: un capitolo della protostoria", *AnnFaina* 16 (2009) 119-148.
- Torelli 2010 = M. Torelli, "La 'Grande Roma dei Tarquini'. Continuità e innovazione nella cultura religiosa", *AnnFaina* 17 (2010) 305-335.
- Torelli 2011a = M. Torelli, "Bellum in privatam curam (Liv. II, 49,1). Eserciti gentilizi, sodalitates e isonomia aristocratica in Etruria e Lazio arcaici", *Miti di guerra riti di pace. La guerra e la pace: un confronto interdisciplinare*, edd. C. Masseria - D. Loscalzo, Bari 2011, pp. 225-234.
- Torelli 2011b = M. Torelli, "Inuus, Indiges, Sol, Castrum Inui: il santuario al Fosso dell'Incastro (Ardea) e le sue divinità", *Ostraka* 20 (2011) 191-233.
- Torelli 2016 = M. Torelli, "Lar, Indiges, Inuus, Aeneas", *L'archeologia del sacro e l'archeologia del culto. Sabratha, Ebla, Ardea, Lanuvio*, edd. M. Torelli - E. Marroni, Roma 2016, pp. 195-225.
- Torelli 2018 = M. Torelli, "Storia del santuario di Castrum Inui e dei suoi culti: Inuus, Indiges, Aeneas", *Castrum Inui: il santuario di Inuus alla foce del Fosso dell'Incastro*, edd. M. Torelli - E. Marroni, Roma 2018, pp. 481-539.
- Torelli, Marroni 2018 = M. Torelli, E. Marroni (edd.), *Castrum Inui: il santuario di Inuus alla foce del Fosso dell'Incastro*, Roma 2018.
- Tortorella 2000 = S. Tortorella, "L'adolescenza dei gemelli, la festa dei Lupercalia e l'uccisione di Amulio", *Roma. Romolo, Remo e la fondazione della città*, edd. A. Carandini - R. Cappelli, Roma 2000, pp. 244-255.
- Toutain 1911 = J. Toutain, s.v. "Sacrificium", *DAGR* 4.2 (1911) 973-980.
- Trinquier 2004 = J. Trinquier, "Les loups sont entrés dans la ville: de la peur du loup à la hantise de la cité ensauvagée", *Les espaces du sauvage dans le monde antique. Approches et dénitions*, ed. M.-C. Charpentier, Besançon 2004, pp. 85-118.
- Trinquier 2009 = J. Trinquier, "Vivre avec le loup dans les campagnes de l'occident Romain", *Le Loup en Europe du Moyen Âge à nos jours*, ed. F. Guizard-Duchamp, Calhiste 2009, pp. 11-39.
- Trinquier 2017 = J. Trinquier, "Le lait des prédateurs: sur quelques cas d'allaitement interspécifique dans la littérature grecque et latine", *Anthropozoologica* 52 (2017) 17-35.
- Trochet 2016 = M. N. Trochet, "Les animaux prédateurs dans l'iconographie étrusque", *Nuovi studi sul bestiario fantastico di età orientalizzante nella penisola italiana*, edd. E. Giovanelli - M. C. Biella - L. G. Perego, Trento 2016, p. 447-469.

- Trundle 2016 = M. Trundle, "The Spartan Krypteia", *The Topography of Violence in the Greco-Roman World*, edd. W. Riess - G. G. Fagan, Ann Arbor 2016, pp. 60-76.
- Turcan 1987 = R. Turcan, "Danielle Porte. L'étiologie religieuse dans les Fastes d'Ovide", *RHR* 204 (1987) 192-195.
- Ulf 1982 = C. Ulf, *Das römische Lupercalienfest. Ein Modellfall für Methodenprobleme in der Altertumswissenschaft*, Darmstadt 1982.
- Undheim 2018 = S. Undheim, *Borderline Virginities. Sacred and Secular Virgins in Late Antiquity*, London - New York 2018.
- Unger 1881 = G. F. Unger, "Die Lupercalien", *RhM* 36 (1881) 50-86.
- Ustinova 2009 = J. Ustinova, *Caves and the Ancient Greek Mind*, Oxford, 2009.
- Vahlert 1935 = K. Vahlert, *Praeaeismus und römische Religion*, Diss. Francfort-Main 1935.
- Valentini 2014 = A. Valentini, "Rapere ad exercitus: il biennio 14-16 d.C. e l'opposizione a Tiberio", *Lo spazio del non-allineamento a Roma fra tarda Repubblica e primo principato. Forme e figure dell'opposizione politica*, edd. R. Cristofoli - A. Galimberti - F. Rohr Vio, Roma 2014, pp. 143-165.
- Valeri 2016 = C. Valeri, "L'iconografia di Iuno Sospita e la statua dei Musei Vaticani", *L'Archeologia del Sacro e l'Archeologia del Culto. Sabratha, Ebla, Ardea, Lanuvio*, ed. F. Zevi, Roma 2016, pp. 63-94.
- Vallat 2012 = D. Vallat, "Le Servius de Daniel: Introduction", *ErAnt* 4 (2012) 89-99.
- Van Andringa 2000 = W. Van Andringa, "Autels de carrefour, organization vicinale et rapports de voisinage à Pompéi", *RSP* 11 (2000) 47-86.
- van Berchem 1967 = D. van Berchem, "Sanctuaires d'Hercule-Melqart. Contribution à l'étude de l'expansion phénicienne en Méditerranée", *Syria* 44 (1967) 73-109; 307-338.
- van Gennepe = A. van Gennepe, *Les rites de passage*, Paris 1909.
- Van Straten 1995 = F. T. Van Straten, *Hiera Kala*, Leiden 1995.
- Van Straten 2005 = F. T. Van Straten, "Ancient Greek animal sacrifice: gift, ritual slaughter, communion, food supply, or what? Some thoughts on simple explanations of a complex ritual", *La cuisine et l'autel. Les sacrifices en questions dans les sociétés de la méditerranée ancienne*, edd. S. Georgoudi - R. Koch Piettre - F. Schmidt, Turnhout 2005, pp. 15-29.
- Várhelyi 2010 = Z. Várhelyi, *The Religion of Senators in the Roman Empire: Power and the Beyond*, Cambridge 2010.
- Vé 2012 = K. Vé, "Où se trouvait la lupa Ogulnia? Recherche de topographie et d'idéologie romaines", *BAGB* 1 (2012) 148-180.
- Vé 2016 = K. Vé, "Les liens entre les Lupercales et Romulus dans la tradition romaine", *BAGB* 2 (2016) 96-113.
- Vé 2018 = K. Vé, "La cité et la sauvagerie: les rites des Lupercales", *DHA* 44 (2018) 139-190.

- Vennemann gen. Nierfeld 2016 = T. Vennemann gen. Nierfeld, "The name of the city of Rome", *BN* 51 (2016) 131-142.
- Ver Eecke 2009 = M. Ver Eecke, *La République et le roi: le mythe de Romulus à la fin de la République romaine. De l'archéologie à l'histoire*, Paris 2009.
- Ver Eecke 2010 = M. Ver Eecke, "Ovide, conteur d'histoire: les Luperciales (Fastes II. 267-452)", *DHA* 4 (2010) 25-41.
- Versnel 1970 = H. S. Versnel, *Triumphus: an Inquiry into the Origin, Development, and Meaning of the Roman Triumph*, Leiden 1970.
- Versnel 1976 = H. S. Versnel, "Two types of Roman devotio", *Mnemosyne* 29 (1976) 365-410.
- Versnel 1980 = H. S. Versnel, "Historical implications", *Lapis Satricanus. Archaeological, epigraphical, linguistic and historical aspects of the new inscription from Satricum*, edd. C. M. Stibbe - G. Colonna - C. De Simone - H. S. Vernel, Gravenhage 1980, pp. 95-150.
- Versnel 1991 = H. S. Versnel, "Some Reflections on the Relationship Magic-Religion", *Numen* 38 (1991) 177-197.
- Veyne 1960 = P. Veyne, "L'iconographie de la transvectio equitum et des Luperciales", *REA* 62 (1960) 100-112.
- Vidal-Naquet 1968 = P. Vidal-Naquet, "Le chasseur noir et l'origine de l'éphébie athénienne", *Annales ESC* 23 (1968) 947-964.
- Vidal-Naquet 1974 = P. Vidal-Naquet, "Le cru, l'enfant grec et le cuit", *Faire l'histoire*, edd. J. Le Goff - P. Nora, Paris 1974, pp. 137-168.
- Viscardi 2016 = G. P. Viscardi, "Constructing Humans, Symbolising the Gods: The Cultural Value of the Goat in Greek Religion", *Animals in Greek and Roman Religion and Myth*, edd. P. A. Johnston - A. Mastrocinque - S. Papaioannou, Newcastle upon Tyne 2016, pp. 115-140.
- Visentin 1992 = M. Visentin, *La vergine e l'eroe. Temesa e la leggenda di Euthymos di Locri*, Bari 1992.
- Völger - Welck 1990 = G. Völger - K. von Welck (edd.), *Männerbande, Männerbünde: Zur Rolle des Mannes im Kulturvergleich. I-II*, Cologne 1990.
- Von Planta 1892 = R. von Planta, *Grammatik der oskisch-umbrische Dialekte. I*, Strassburg 1892.
- Vout 1996 = C. Vout, "The Myth of the Toga: Understanding the History of Roman Dress", *G&R* 43 (1996) 204-220.
- Vuković 2016 = K. Vuković, "Groups of Luperci and Epigraphic Evidence", *Epigraphica* 78 (2016) 43-52.
- Vuković 2018 = K. Vuković, "The Topography of the Lupercalia", *PBSR* 86 (2018) 37-60.
- Wagenwoort 1949 = H. Wagenwoort, "Profanus, profanare", *Mnemosyne* 2 (1949) 319-332.
- Wagman 2000 = R. Wagman, *L'inno epidaurico a Pan. Il culto di Pan a Epidauro*, Pisa 2000.

- Walde - Hofmann 1938 = A. Walde - J. B. Hofmann, *Lateinisches etymologisches Wörterbuch*, Heidelberg 1938
- Wankenne 1975 = A. Wankenne, “Germanicus, ideal du Prince selon Tacite”, *LEC* 43 (1975) 270-277.
- Warde Fowler 1899 = W. Warde Fowler, *The Roman festivals of the period of the Republic*, London 1899.
- Warde Fowler 1911 = W. Warde Fowler, *The religious experience of the Roman people, from the earliest times to the age of Augustus*, London 1911.
- Warde Fowler 1912 = W. Warde Fowler, “Mundus Patet”, *JRS* 2 (1912) 25-33.
- Warde Fowler 1916 = W. Warde Fowler, “Confarreatio: A Study in Patrician Usage”, *JRS* 6 (1916) 185-195.
- Warden 1983 = G. P. Warden, “Bullae roman custom and italic tradition”, *ORom* 14 (1983) 69-75.
- Wardle 2011 = D. Wardle, “Augustus and the Priesthoods of Rome: the Evidence of Suetonius”, *Priests and State in the Roman World*, edd. J. H. Richardson - F. Santangelo, Stuttgart 2011, pp. 271-289.
- Wardle 2014 = D. Wardle, *Suetonius: Life of Augustus*, Oxford 2014.
- Warren 1933 = H. C. Warren, “Social Nudism and the Body Taboo”, *Psychological Review* 40 (1933) 160-183.
- Watkins 1978 = C. Watkins, “ἀνόστεος ὃν πόδα τένδει”, *Étrennes de septantaine. Travaux de linguistique et de grammaire comparée offerts à Michel Lejeune*, Paris 1978, pp. 231-235.
- Wax - Wax 1963 = M. Wax - R. Wax, “The Notion of Magic”, *Current Anthropology* 4 (1963) 495-518.
- Weinstock 1959 = S. T. Weinstock, “rev. of A. Alföldi, Die Trojanischen Urahnen der Römer”, *JRS* 49 (1959) 170-171.
- Weinstock 1971 = S. T. Weinstock, *Divus Julius*, Oxford 1971.
- Weis 1992a = A. Weis, s.v. “Marsyas I”, *LIMC* 6.1 (1992) 366-378.
- Weis 1992b = A. Weis, s.v. “Marsyas II”, *LIMC* 6.2 (1992) 183-193.
- Weiser 1927 = L. Weiser, *Altgermanische Jünglingsweihen und Männerbünde*, Baden 1927.
- Welwei 1967 = K. W. Welwei, “Das Angebot des Diadems an Caesar und das Luperkalienproblem”, *Historia* 16 (1967) 44-67.
- Wendt 2016 = H. Wendt, *At The Temple Gates. The Religion of Freelance Experts in the Roman Empire*, Oxford 2016.
- West 2007 = M. L. West, *Indo-European Poetry and Myth*, Oxford 2007.

- Westrup 1943 = C. W. Westrup, *Recherches sur les formes antiques de mariage dans l'ancien Droit romain*, Copenhagen 1943.
- Whitehead 1927 = T.P. Whitehead, "The Church of St. Anastasia in Rome", *AJA* 31 (1927) 405-420.
- Wilamowitz 1899 = U. von Wilamowitz-Möllendorff, "Lesefrüchte", *Hermes* 34 (1899) 203-230.
- Wildfang 2006 = R. L. Wildfang, *Rome's Vestal Virgins. A study of Rome's Vestal priestesses in the Late Republic and Early Empire*, London 2006.
- Wilkens 2006 = B. Wilkens, "The sacrifice of dogs in ancient Italy", *Dogs and People in Social, Working, Economic or Symbolic Interaction*, edd. L. M. Snyder - E. A. Moore, Oxford 2006, pp. 132-137.
- Williams 1978 = G. W. Williams, *Change and Decline: Roman Literature in the Early Empire*. Berkeley - Los Angeles 1978.
- Williams 2009 = K. F. Williams, "Tacitus' Germanicus and the Principate", *Latomus* 68 (2009) 117-130.
- Wilson 1924 = L. W. Wilson, *The Roman toga*, Baltimore 1924.
- Wiseman 1981 = T. P. Wiseman, "The Temple of Victory on the Palatine", *AntJ* 61 (1981) 35-52.
- Wiseman 1993 = T. P. Wiseman, "The she-wolf mirror: an interpretation", *PBSR* 61 (1993) 1-6.
- Wiseman 1995a = T. P. Wiseman, *Remus. A Roman Myth*, Cambridge 1995.
- Wiseman 1995b = T. P. Wiseman, "The God of the Lupercal", *JRS* 85 (1995) 1-22.
- Wiseman 1997 = T. P. Wiseman, "The She-Wolf Mirror (Again)", *Ostraka* 6 (1997) 441-443.
- Wiseman 2001 = T. P. Wiseman, "Reading Carandini", *JRS* 91 (2001) 182-193.
- Wiseman 2004 = T. P. Wiseman, *The Myths of Rome*, Exeter 2004.
- Wiseman 2004-2006 = T. P. Wiseman, "Andrea Carandini and Roma Quadrata", *ARP* 10 (2004-2006) 103-126.
- Wiseman 2007a = T. P. Wiseman, "Three Notes on the Triumphal Route", *Res Bene Gestae. Ricerche di storia urbana su Roma antica in onore di Eva Margareta Steinby*, edd. A. Leone - D. Palombi - S. Walker, Roma 2007, pp. 445-449.
- Wiseman 2007b = T. P. Wiseman, "Where was the Porta Romanula?", *PBSR* 75 (2007) 231-237.
- Wiseman 2008 = T. P. Wiseman, *Unwritten Rome*, Exeter 2008.
- Wiseman 2009 = T. P. Wiseman, "The house of Augustus and the Lupercal", *JRA* 22 (2009) 527-545.
- Wiseman 2013 = T. P. Wiseman, "The Palatine, from Evander to Elagabalus", *JRS* 103 (2013) 234-268.
- Wiseman 2019 = T. P. Wiseman, *House of Augustus. A Historical Detective Story*, Princeton 2019.

- Wissowa 1904 = G. Wissowa, "Die Anfänge des römischen Larenkultes", *ARG* 7 (1904) 42-57.
- Wissowa 1912 = G. Wissowa, *Religion und Kultus der Römer*, 2. Aufl., München 1912.
- Witzel 2010 = M. Witzel, "Pan-Gaeon Flood myths", *New Perspectives on Myth*, edd. W. M. J. Binsbergen - E. Venbrux, Haarlem 2010.
- Woodard 2013 = R. D. Woodard, *Myth, Ritual, and the Warrior in Roman and Indo-European Antiquity*, Cambridge - New York 2013.
- Woodbury 1944 = L. Woodbury, *Quo modo risu ridiculoque Graeci usi sint*, Diss. Harvard University 1944.
- Woolf 2009 = G. Woolf, "Found in Translation: The Religion of the Roman Diaspora", *Ritual Dynamics and Religious Change in the Roman Empire*, edd. O. Hekster - S. Schmidt-Hofner - C. Witschel, Leiden 2009, pp. 239-252.
- Woronoff 1978 = M. Woronoff, "Structures parallèles de l'initiation des jeunes gens en Afrique noire et dans la tradition grecque", *Afrique noire et monde méditerranéen dans l'antiquité*, Dakar - Abidjan, 1978, pp. 237-266.
- Wrede 1983 = H. Wrede, "Statuae Lupercorum Habitu", *RhM* 90 (1983) 185-200.
- Wrede 1995 = H. Wrede, "Der Venus Felix peinvolles Schicksal im Lupercal", *MDAI(R)* 102 (1995) 345-348.
- Wright Knust - Várhelyi 2011 = J. Wright Knust - Z. Várhelyi (edd.), *Ancient Mediterranean Sacrifice*, Oxford 2011.
- Xygalatas 2011 = D. Xygalatas, "Ethnography, Historiography, and the Making of History in the Tradition of the Anastenaria", *History and Anthropology* 22 (2011) 57-74.
- Yardley 2010 = J. C. Yardley, "What is Justin doing with Trogus?", *Condensing Texts, Condensed Texts*, edd. M. Horster - C. Reitz, Stuttgart 2010, pp. 469-490.
- York 1986 = M. York, *The Roman festival calendar of Numa Pompilius*, New York 1986.
- York 1988 = M. York, "Romulus and Remus, Mars and Quirinus", *JIES* 16 (1988) 153-172.
- Zagarianis 1975 = N. J. Zagarianis, "Sacrifices de chiens dans l'Antiquité", *Platon* 27 (1975) 322-329.
- Zanker 1988 = P. Zanker, *The Power of Images in the Age of Augustus*, Ann Arbor 1988.
- Zecchini 2001 = G. Zecchini, *Cesare e il mos maiorum*, Stuttgart 2001.
- Zevi 1995 = F. Zevi, "Demarato e i re «corinzi» di Roma", *L'incidenza dell'antico. Studi in onore di E. Lepore. I*, ed. Storch Marino (ed.), Napoli 1995, pp. 291-314.
- Ziegler 1951 = K. Ziegler, s.v. "Polemius Silvius", *RE* 21.1 (1951) 1260-1263.
- Zingg 2011 = E. Zingg, "'Molucrum' bei Festus und die Zubereitung der mola salsa durch die Vestalinnen", *Glotta* 87 (2011) 236-271.

Ziolkowski 1998-1999 = A. Ziolkowski, "Ritual cleaning-up of the city: from the Lupercalia to the Argei", *AncSoc* 29 (1998-1999) 191-218.

Ziolkowski 2004 = A. Ziolkowski, *Sacra Via. Twenty years after*, Warsaw 2004.

Ziolkowski 2009 = A. Ziolkowski, "Frontier Sanctuaries of the ager romanus antiquus: did they exist?", *Palamedes* 4 (2009) 91-130.

Ziolkowski 2014-2015 = A. Ziolkowski, "Dove correivano i Luperci? La discussione moderna sulla corsa dei Luperci", *Atti dell'Accademia Polacca* 4 (2014-2015) 210-231.

Ziolkowski 2015 = A. Ziolkowski, "Reading Coarelli's Palatium, or the Sacra via yet again", *JRA* 28 (2015) 569-581.

Ziolkowski 2016 = A. Ziolkowski, "Le débat moderne sur le tracé de la course des Luperques", *REL* 94 (2016) 21-43.

Zsolt 2009 = S. Zsolt, "Die etymologische Herleitung des Namens Rōma", *Protolanguage and Prehistory*, edd. R. Lühr - S. Ziegler, Wiesbaden 2009, pp. 466-477.

Zwierlein - Diehl 1973 = E. Zwierlein - Diehl, *Die antiken Gemmen des Kunsthistorischen Museums in Wien*, Munich 1973.

